فلسفة

إيمانويل كانط

محاضرات في التعليم الفلسفي للدين



ترجمه عن الألمانية
جوزيف معلوف



محاضرات في التعليم الفلسفي للدين

محاضرات في التعليم الفلسفيّ للدين

إيمانويل كانط

ترجمة: جوزيف معلوف

العنوان بالالمانية:

Vorlesungen über die philosophische Religionslehre,

Akademische Verlag, Halle, 1937.

ترجمة عنوان الكتاب بالانكليزية:

Religion and rational philosophy.

Lectures on the philosophical doctrine of religion,

Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 333- 505.

By Immanuel Kant

Translated by Joseph Maalouf

الطبعة الأولى: أغسطس ـ آب، 2022 (1000 نسخة)



بغداد ــ العراق/ شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: +9647714440520/+9647811005860

www.daralrafidain.com | daralrafidain
info@daralrafidain.com | dar.alrafidain
daralrafidain@yahoo.com | dar_alrafidain
Dar ALRafidain دار الرافدين | daralrafidain دار الرافدين

ISBN: 978 - 9922 - 671 - 37 - 6

إيمانويل كانط

مُحاضَرات في التَعْلِيم الفَلسَفِي للدِّين

ترجمة
جوزيف معلوف



www.daralrafidain.com

الفهرس

تمهيد

وقعت النُسخ الأولى لجزء من محاضرات كانط عن فلسفة الدين بين يدَي فريدريش تيودور رينك،[1] الذي نَشَرَ بعض الدراسات الكانطيّة عن الجغرافيا الطبيعيّة في العامّ 1802، وعن التربية في العامّ 1803. وبعد وفاة رينك في العامّ 1810، اشترى كارل هاينريش لودفيك بوليتس[2] هذه المحاضرات، إلى جانب محاضرات أخرى عن الميتافيزيقا، ونشرها في العامّ 1817 بعنوان: **محاضرات في التعليم الفلسفيّ للدين**، ومن ثَمّ صدرت طبعة ثانية في العامّ 1830.

وتَرْقى النسخة[3] التي استندنا إليها لترجمة هذه المحاضرات إلى العامّ

---

(1) فريدريش تيودور رينك (Friedrich Theodor Rinck)، لاهوتيّ وفيلسوف ألمانيّ وُلد في العامّ 1770 في مدينة شلافيه (Schlawe) في بروسيا، وتوفّي في مدينة كْدانسك (Gdansk) البولنديّة في العامّ 1810. دَرَسَ في مدينة كونيغسبرغ، وعلّم فيها قبل أن ينتقل إلى مدينة كْدانسك. اهتمّ كثيرًا بكتابات كانط، وكانت له إسهامات كبيرة في نشر البعض منها.

(2) كارل هاينريش لودفيك بوليتس (Karl Heinrich Ludwig Pölitz)، مؤرّخ ألمانيّ وُلد في العامّ 1872 في مدينة إرْنستال (Ernstthal) وتُوفي في العامّ 1838 في مدينة لايبتزيغ (Leipzig) في شرق ألمانيا. دَرّس في عدّة جامعات ألمانيّة، وكان له الفضل الكبير في جَمْع هذه المحاضرات ونشرها.

(3) Kurt BEYER, *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, akademische Verlag Halle, 1937.

1937، وهي نسخة أشرف عليها البروفسور في الفلسفة كورت بايير (Kurt Beyer) وصدرت كلّها بالحرف القوطي، ما خلا مقدّمة الناشر.

واستندنا، علاوة على النصّ الأصليّ، إلى ترجمة إنكليزيّة صدرت عن جامعة كامبريدج،[1] ساعدتنا كثيرًا على توضيح بعض العبارات الغامضة في نصّ كانط من جهة، وعلى فهم الإطار الفلسفيّ واللاهوتيّ الذي كان سائدًا في عصره من جهة أخرى. ثم إنّه لا بدّ من أن نُنوّه بأهميّة الحواشي التي تركها المترجمان البريطانيّان، نظرًا إلى رصانتها التقنيّة والعلميّة، إذ أسهمت كثيرًا في بَلْورة فكر كانط ومناقشاته مع الفلاسفة الذين تطرّق إليهم في هذه المحاضرات، ولا سيّما مع باومغارتن وإيبرهارد وديكارت وسبينوزا ولايبنتس وڤولف وغيرهم.

ولا بدّ أيضًا من الإشارة إلى أنّ بعض المفاهيم الكانطيّة تبقى عصيّة على الترجمة، إذ هي مفاهيم محض كانطيّة أو ألمانيّة، فأبقينا بعضًا منها في اللغة الأصليّة، وقدّمنا التفاسير اللازمة في الحواشي كي يتمكّن القارئ من فهمها ووضعها في إطارها الصحيح.

---

(1) انظر:

Immanuel KANT, Religion *and rational* philosophy, translators Allen W. Wood and George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 337 – 505.

مقدّمة المترجم

ليس من باب الصدفة أن يولي كانط اهتمامًا خاصًّا بالدين في كتاباته، إذ قلّ أن نجد كتابًا أو مقالًا لا يتطرّق إلى ناحية من المسائل الدينيّة واللاهوتيّة التي كانت مدار بحث على نطاق واسع في عصره. ولا عجب من أن يُقارب كانط الدين واللاهوت مقاربة عقليّة وفلسفيّة، ولا سيّما أنّه كان من رُوّاد عصر التنوير في بروسيا آنذاك، ومن الذين وقفوا حياتهم من أجل الذّوْد عن دور العقل في تنظيم المعرفة والأخلاق والقانون والميتافيزيقا. وقد شاع في الأوساط الفكريّة والجامعيّة في مدينة كونيغسبرغ أنّ تعاليم كانط وكتاباته تخفي بعض العداء للدين المسيحيّ، ممّا دَفَعَ بعض طلّابه ومعاصريه إلى الوشاية به إلى السلطات البروسيّة كي تُراقب كتاباته عن كثب. وتجدر الإشارة إلى أنّ كانط تلقّى قرارًا من محكمة الملك فريدريش فيلهلم الثاني،[1] في تشرين الأوّل من العامّ 1794، تُعاتبه فيه على مواقفه

(1) لا بدّ من التذكير هنا بأنّ كانط عاصر مَلِكَين في القرن الثامن عشر في بروسيا: الأوّل هو الملك فريدريش الثاني (1712 ـ 1786)، الذي عاش إمانويل كانط فترة طويلة من حياته في عهده. كان هذا الملك يحلم بأن يكون فيلسوفًا على غرار الإمبراطور الرومانيّ ماركوس أوريليوس (121 ـ 180 م.)، الفيلسوف الرواقيّ. وقد أشاد كانط بعهده في مقالته «ما عصر التنوير؟»، إذ كان يحترم حرّيّة التعبير والأديان، ولكنّه كان يطلب من شعبه الطاعة حفاظًا على النظام في مجتمعه. فلو كان هذا الملك بَعْد على قيد الحياة لَمَا تقدّمت محكمة خَلَفِه الملك فريدريش فيلهلم الثاني بمراقبة كتاباته، ذلك أنّ هذا الأخير كان يميل إلى نوع من الحياة الصوفيّة، الأمر الذي حمله على

المناهضة للمسيحيّة. وقد طلبت المحكمة منه أن يمتنع عن نشر أيّ كتاب يحطّ من قيمة التعاليم المسيحيّة. ولم يمضِ وقتٌ طويل حتّى رَدّ كانط على هذا القرار في رسالة مُسهبة، وافق فيها على الامتناع عن التحدّث علنًا عن الدين، في المحاضرات أو الكتابات، إذ اعتبر أنّه، كأحد رعايا المملكة، لا يحقّ له أن يتمرّد على السلطة، لكنّه احتجّ أيضًا في ردّه أنّ كتاباته لم تُقدّم أيّ تقويم شامل عن المسيحيّة، وأنّه لم يسعَ قطّ إلى النيل منها، كما يزعم بعض التقليديّين. ومع تصرّم السنين، ولا سيّما في مطلع القرن العشرين، ساد انطباع في الأوساط الفكريّة الألمانيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة أنّ كانط كان علمانيًّا في تفكيره، وأنّه أسهم كثيرًا في التخفيف من تأثير الدين في المجتمع الأوروبّي. ولكن إذا أنعمنا النظر مَلِيًّا في مضمون فكره، وفي هذه المحاضرات بالتحديد، لاكتشفنا من دون عناء أنّه كان مُولَعًا بالمسائل الدينيّة، وأنّه كان يحرص على تفسير الدين تفسيرًا واضحًا، كي يُحرّره من بعض العادات والخرافات (Aberglaube) والأساطير والبراهين العقليّة النظريّة التي كانت تُشوّه جوهره وتَطْمُس حقيقته. هذا ما دفعه إلى فَتْح نقاش واسع مع معظم الفلاسفة واللاهوتيّين الذين اهتمّوا بالشأن الدينيّ والميتافيزيقيّ في كتاباتهم آنذاك.

ولكي نُحدّد موقع هذه المحاضرات التي نقلناها إلى اللغة العربيّة في إطارها الصحيح، لا بدّ لنا من توضيح المناخ الفكريّ واللاهوتيّ الذي

اتّخاذ موقف علنيّ في العامّ 1788 من الأفكار التنويريّة، إذ طلب من المعنيّين بالمسائل الدينيّة ألّا يتخطّوا إطار الكتب الرسميّة المعتمدة في المملكة. وبعد بضع سنين أصدر قرارًا في برلين، دخل حيّز التنفيذ في العامّ 1791، يسمح للمحاكم بمراقبة الكتابات الجريئة أو النقديّة. في هذا الجوّ، يُمكننا فَهْم الحملة الرقابيّة التي تَعرّض لها كانط في تلك الفترة.

كان سائدًا في أيّام كانط كي نفهم النقاش الفكريّ الحادّ في علاقة الإيمان بالعقل الذي بَلَغَ ذروته في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

1 . التأثيرات المباشرة في فكر كانط الدينيّ قبل المرحلة النقديّة[1]

يُمكنني تقسيم التأثيرات المباشرة في هذه المرحلة من حياة كانط الفكريّة إلى خمسة عوامل: الشخصيّ والعلميّ والفلسفيّ والتوفيق بين العقلانيّة والتجريبيّة ونضاله من أجل الأفكار التنويريّة.

أ ـ العامل الشخصيّ: ما من شكّ في أنّ الحركة التّقَويّة (Pietismus) قد تركت أثرًا حاسمًا في فَهْمِ كانط للدّين. ترقى جذور هذه الحركة إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر، وهي حركة انشقّت عن اللوتريّة، التي انشقّت بدورها أيضًا عن الكنيسة الكاثوليكية في مطلع القرن السادس عشر مع مارتن لوتر (1483 ـ 1546). ويَعتبر مؤسّس الحركة التقويّة فيليب ياكوب شْبينر[2] أنّ اللوتريّة اهتمّت كثيرًا بالتعاليم العقائديّة المجرّدة أكثر

(1) المرحلة النقديّة هي المرحلة الأكثف في فكر كانط، وقد تجلّت في ثلاثة كُتُب، تُعتبر من أهمّ الكتب الفلسفيّة في القرن الثامن عشر، لا بل في مسيرة الفكر الفلسفيّ. هذه الكُتب النقديّة الثلاثة هي: **نقد العقل المحض** 1781 (*Kritik der reinen Vernunft*)، و**نقد العقل العمليّ** 1788، (*Kritik der praktischen Vernunft*) و**نقد ملكة الحكم** 1990 (*Kritik der Urteilskraft*). يطرح الكتاب الأوّل الشروط الفكريّة والتجريبيّة في نظريّة المعرفة في كل تشعّباتها ومدى حدود العقل في هذه المعرفة، ولا سيّما المسألة الميتافيزيقيّة، ويطرح الكتاب الثاني الشروط العقليّة القبليّة التي تُسهم في بناء المبادئ الأخلاقيّة، ويطرح الكتاب الثالث موقف كانط من الجمال (ästhetisch) ومن المسائل الغائيّة (Teleologie).

(2) فيليب ياكوب شْبينر (Philippe Jakob Spener)، لاهوتيّ لوتريّ، وُلد في مقاطعة

من التقوى والحياة الأخلاقيّة والعلاقة الشخصيّة بالله. وكانت مدينة كونيغسبرغ من أهمّ المدن البروسيّة التي تغلغلت فيها هذه الحركة بعد أن انتشرت أوّلًا في مدينة هالّه (Halle) في وسط ألمانيا. في هذا الجوّ الدينيّ المتشدّد، ترعرع كانط وتشرّب روح التقوى والممارسة الأخلاقيّة الرصينة ومراجعة الذات، الأمر الذي انعكس على مُجمل كتاباته الأخلاقيّة والدينيّة وعلى حياته في الوجه العامّ. ولا غرو، فقد كان والداه من أتباع هذه الحركة، فأرسلاه إلى مدرسة فريدريك الثاني (Collegium Fridericianu) التي كان يديرها فرانتس ألبرت شولتس،[1] أحد أساتذة كانط الذي تأثّر بدوره كثيرًا بالفيلسوف الألماني كريستيان ڤولف[2] (1679 ـ 1754) في

الألزاس الفرنسيّة في العامّ 1635، وتُوفّي في برلين في العامّ 1705. يُعتبر المؤسّس الأوّل للحركة التقويّة والمُصلح الأمين لمؤسّس الحركة الإصلاحيّة (البروتستانت) مارتن لوتر. كان هذا اللاهوتيّ يَعتبر أنّه ينبغي للإصلاح المسيحيّ أن يكون في تبدّل دائم، وأنّ اللوتريّة حادت عن هدفها وتحوّلت مع الزمن إلى مؤسّسة تُدافع عن البُعد الشكليّ والعقائديّ للدين وأهملت بعض الشيء الممارسة الدينيّة الصحيحة التي تقوم على التقوى وممارسة القيم الأخلاقيّة الرصينة والعلاقة المباشرة مع الله. انطلقت حركته من اجتماعات صغيرة أُطلق عليها «جماعة التقوى» (collegia pietatis)، من أجل الصلاة وتفسير الكتاب المقدّس. ويُعتبر كتابه Pia desideria (حبّ التقوى)، النصّ المؤسّس للحركة التقويّة.

(1) وُلد فرنتس ألبرت شولتس (Franz Albert Schultz) في العامّ 1692 في مدينة نويشتاتين (تقع حاليًّا في بولندا)، وتُوفّي في مدينة كونيغسبرغ في العامّ 1763. ترك التدريس الجامعيّ، بعد أن دَرَسَ في جامعة هالّه على يد الفيلسوف كريستيان ڤولف، والتحق بأوغوست هيرمان فرنكه (1663 ـ 1727) أحدّ مؤسّسي الحركة التقويّة. أصبح مربّيًا في مدارس عدّة، ولا سيّما في مدرسة كونيغسبرغ التي دَرَسَ فيها كانط.

(2) يُعتبر كريستيان ڤولف (Christian Wolf) من ألمع فلاسفة ألمانيا في النصف الأوّل من القرن الثامن عشر. وُلد في العامّ 1679 في مدينة بريسلاو في بروسيا آنذاك، إلّا أنّها تُعدّ اليوم من أهمّ مُدُن بولندا، وتُوفّي في مدينة هالّه في العامّ 1754. وهو فيلسوف محوريّ في ألمانيا، إذ شكّل همزة وصل بين لايبنتس وكانط. كان عالمًا في

مدينة هالّه مَعْقِل الحركة التقويّة، كما أشرت إلى ذلك. وقد تجلّى تأثير الحركة التقويّة في بعض التعابير الأخلاقيّة والدينيّة التي استخدمها كانط في كتاباته، كتعبير «تغيير القلب» (Herzensänderung)، وَ«الشرّ المطلق» (radix malorum)، وَ«القداسة» (Heiligkeit)، وغيرها من التعابير التي كانت سائدة في هذه الحركة.

وعلى غرار المفكّرين في القرن الثامن عشر، لم يكن كانط في منأى عن النقاش الحادّ الذي وقع بين مناصري الحركة التقويّة والفيلسوف كريستيان ڤولف، قبل جيل واحد من بروز اسمه. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ تعاليم الحركة التقويّة قد أخذت مع مرور الزمن نمطًا أكثر اعتدالًا في بنيتها، فتبنّت تعاليم كريستيان ڤولف، ولكن بعد إعادة النظر فيها كي تتوافق مع أفكارها. وتجلّى هذا التطوّر الفكريّ في تعليم أستاذ كانط في جامعة كونيغسبرغ، مارتن كنوتْسن،[1] الذي اعتبر أنّ جوهر المسيحيّة يُقدم لنا

الرياضيّات والقانون والفلسفة. درّس في عدّة جامعات ألمانيّة، منها هالّه وماربورغ، وكان من بين الفلاسفة الذين أسهموا في نشر الفكر التنويريّ في ألمانيا. وقد ذاعت شهرته في الأوساط الجامعيّة نظرًا إلى نجاحه البارز في التعليم. ويعود سبب هذا النجاح إلى عقلانيّته الواضحة، إذ كان يزعم أنّه يستطيع أن يُبرهن بطريقة استنباطيّة (Deduktiv) كلّ شيء، حتّى الحقائق الإيمانيّة. الأمر الذي حمل بعض المفكّرين من الحركة التقويّة آنذاك، ولا سيّما أوْغوست هيرمان فرنكه على الوشاية به إلى الملك فريدريش فيلهلم الثاني، وعلى اتّهامه بالإلحاد. ترك مجموعة من أربعة وعشرين كتابًا عالج فيها معظم العلوم السائدة في عصره. وكان كانط يُكنّ له احترامًا كبيرًا، إذ قال فيه بأنّه الأعظم من بين الفلاسفة الدوغمائيّين، وقال فيه هيغل بأنّه كان المعلّم الأوّل لألمانيا.

(1) وُلد مارتن كنوتسن (Martin Knutzen) في مدينة كونيغسبرغ في العامّ 1713 وتُوفّي في المدينة عينها في العامّ 1751. كان له الفضل في توجيه كانط إلى قراءة فيزياء نيوتن. اهتمّ كثيرًا بالتوفيق بين الحركة التقويّة وفكر كريستيان ڤولف. وقد انتقد نظريّة

وسيلة حقيقيّة للتكفير عن الذات، وأنّ تجلّي هذه الطريقة يُمكن أن نبرهنه استنادًا إلى مبادئ ڤولف، ولكن ليس حصريًّا.

ومن بين الذين أثّروا في فكر كانط الدينيّ، سواء أكان من الناحية الإيجابيّة أو السلبيّة، أشير أيضًا إلى يوهان غيورغ هامّان[1] ويوهان غوتفريد فون هيردر،[2] وكلاهما كانا من الأصدقاء المقرّبين من كانط. نادى هامّان بإيمان صوفيّ وانتقد أفكار عصر التنوير. وقد كان تأثيره كبيرًا من خلال

لايبنتس عن الانسجام الأزليّ (pre - established harmony) التي تَعتبر أنّ السببيّة هي المرجعيّة في نشأة العالم، إذ تتألّف من وحدات أطلق لايبنتس على كلّ واحدة منها اسم موناد (monade)، وهي وَحْدة قائمة ومستقلّة بحدّ ذاتها، إلّا أنّها في تفاعل مع سائر الوحدات (monades) من خلال مبدأ السببيّة. وينسب لايبنتس هذه الظاهرة إلى الله الذي برمج العالم في انسجام تامّ بين جميع الوحدات.

(1) يوهان غيورغ هامّان (Johann Georg Hamman)، فيلسوف وكاتب بروسيّ وُلد في مدينة كونيغسبرغ في العامّ 1730 وتُوفّي في العامّ 1788 في مدينة مينستر (Münster). كان صديقًا للفيلسوف هيردر، وكانا يتردّدان كثيرًا إلى منزل كانط لإحياء نقاشات فكريّة في الدين والفلسفة والعلوم. ويُعتبر هامّان من بين الذين أسّسوا حركة «عاصفة وشَغَف» (Sturm und Drang) المناهضة للفكر التنويريّ الذي كان يتزعّمه كانط في ألمانيا. اهتم كثيرًا بمسائل فكريّة شتّى كمسألة الخلق والتجسّد الإلهيّ ووحدة العقل والحساسية... ترك تأثيرًا كبيرًا في كلّ من هيردر وياكوبي وغوته وهيغل وشيلنغ، وبخاصّة كيركغارد.

(2) يوهان غوتفريد فون هيردر (Johann Gottfried von Herder)، شاعر ولاهوتيّ وفيلسوف ألمانيّ وُلد في مدين مورنغن (Mohrungen) الواقعة حاليًّا في شرق بولندا تحت اسم موراغ (Morag). كان تلميذًا لكانط وصديقًا ليوهان فون غوته (1748 - 1832)، وكان يُعتبر أحد مؤسّسي «عاصفة وشغف» ومن الذين أثّروا في مسيرة غوته وشيلر الفكريّة. اهتم هيردر بالتاريخ المقارن وفقه اللغة والفنّ. من أهمّ أفكاره روح الشعب (Volksgeist) وروح الزمن (Zeitgeist). انتقد مفهوم فلسفة التاريخ والفكر التنويريّ الفرنسيّ الذي كان يُعطي نظرة شموليّة للتاريخ غير مهتمّ بخصوصيّة الثقافات المحلّيّة. وكان يعتقد بأنّ كلّ ثقافة لها خصوصيّتها وأن التطور مسألة نسبيّة.

كتاباته في فكر كانط، فحثّه على تنقية العلاقة بين الإيمان والعقل. أمّا هيردر، فكان أقلّ حماسةً في المسائل الدينيّة، لكنّ دوره كان مُهمًّا في فكر كانط في السنين اللاحقة.

ب ـ العامل العلميّ: تأثّر كانط إبّان دراسته الجامعيّة بنظريّة نيوتن (1642 ـ 1727) العلميّة وبات من أهمّ المدافعين عنها في كتاباته. فمنذ كوبرنيكس (1473 ـ 1543)، العالم البولونيّ الشهير، الذي صحّح مفاهيم علم الفلك والنظام الشمسيّ، بلغ النقاش أشدّه في مسألة خَلْق العالم ومحوريّة الأرض، ممّا خَلَقَ هوّة عميقة بين المفكّرين التقليديّين، أتباع عالم الفلكيّ الهلّينيّ كلوديوس بطليموس (100 ـ 170) صاحب كتاب **المَجَسْطي**، الذين كانوا يصرّون على أنّ العالم لم يخضع للتطوّر وأنّ اللّٰه خلق الإنسان والمرأة، تمامًا كما ورد في سفر التكوين من جهة، والذين استندوا إلى الاكتشافات العلميّة الحديثة التي تُناقض القصص الواردة في التوراة عن الخلق، من جهة أخرى. هذا الصراع انعكس على حياة كانط الفكريّة، إذ كان في مواجهة دائمة مع التقليديّين الذي رفضوا كلّ شكل من أشكال العلوم الحديثة، ممّا جلب عليه المتاعب مع السلطات السياسيّة والدينيّة آنذاك. فقد كان همّ كانط التوفيق بين المعرفة العلميّة والإيمان المسيحيّ في كتاباته عن الدين.

ت ـ العامل الفلسفيّ: حاور كانط الكتابات الفلسفيّة التي كانت متداولة في الأوساط الفكريّة والجامعيّة آنذاك. فمن جهة، برزت كتابات لايبنتس وڤولف في الجامعات الألمانيّة كمرجعيّة فلسفيّة وعلميّة موثوق بها إلى جانب الفلسفة السكولاستيكيّة واللاهوت التقويّ من جهة أخرى. كان

كانط يعرف جيّدًا كتاب لايبنتس، **عدل الله**[1] (Théodicée)، فانتقده أكثر من مرّة في محاضراته عن الدين، كما تبيّن لنا في هذه الترجمة، ولكن مع التشديد على أهمّيته الفلسفيّة واللاهوتيّة أيضًا. وقرأ أعمال كريستيان ڤولف عن اللاهوت الطبيعيّ، وبعض الكتابات اللاهوتيّة التي تركها أتباعه من أمثال ألكسندر غوتليب باومغارتن،[2] ولا سيّما كتاب **الميتافيزيقا**، وكتابات يوهان أوْغوست إيبرهارد.[3] وتجدر الإشارة إلى أنّ كانط استعان كثيرًا بهذه الكتابات إبّان تدريسه في جامعة كونيغسبرغ لفترة طويلة. وعلى

(1) يهدف لايبنتس من هذا الكتاب إلى إيجاد حلّ لمسألة الشرّ في العالم. إنّ السؤال الذي كان يُطرح في الماضي ويُطرح اليوم هو التالي: كيف يُمكننا أن نقبل بوجود إله صالح، يعرف كلّ شيء ويقدر على كلّ شيء من جهة، وأن نبرّر وجود الشرّ في العالم، من جهة أخرى؟ عن هذا السؤال الدقيق، يجيب لايبنتس: إنّ العالم الذي نعرفه هو أفضل العوالم المُمكنة، أي أفضل ما توصّل إليه الله يوم خَلَقَ العالم. وتجدر الإشارة إلى أنّ لايبنتس كَتَبَ هذه المحاولة الفلسفيّة باللغة الفرنسيّة. راجع:
Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, GF _ Flammarion, 1969.

(2) ألكسندر غوتليب باومغارتن (Alexander Gottlieb Baumgarten)، فيلسوف ألمانيّ وُلد في برلين في العامّ 1714، وتُوفّي في مدينة فرانكفورت الواقعة على نهر الأودر بالقرب من الحدود البولنديّة، وهي غير مدينة فرانكفورت الشهيرة التي تقع على نهر ماين في غرب ألمانيا. كان تلميذًا لكلّ من لايبنتس وڤولف. درس في عدّة جامعات ألمانيّة، ولا سيّما هالّه وييِنا (Jena). ويعود إليه الفضل في إيجاد مصطلح الإستيتيكا (Ästhetik)، كمصطلح يُعرّف به على أنّه علم المعرفة الحسيّة. وترك كتابًا نفيسًا في الميتافيزيقا، كان كانط يستخدمه في جامعة كونيغسبرغ خلال محاضراته عن هذا الموضوع.

(3) يوهان أوْغوست إيبرهارد (Johann August Eberhard)، فيلسوف ولاهوتيّ بروتستانتيّ ألمانيّ، وُلد في العامّ 1739 في مدينة هالبرشتاڎْت (Halberstadt) وتُوفّي في برلين في العامّ 1809. درّس في جامعة هالّه، وكان قريبًا من فكر لايبنتس. دخل في نقاش حادّ مع كانط في المسائل الميتافيزيقيّة والدينيّة، كما تبيّن لي في هذه الترجمة.

الرغم من التباين في وجهات النظر بين هؤلاء الفلاسفة، فإنّهم كانوا يعتبرون أنّ مبدأ عدم التناقض[1] (non contradiction) هو المبدأ الأوّل في الميتافيزيقا، وأنّ الأفعال الإنسانيّة حرّة ولكنّها تخضع لمبدأ العلّة الكافية (la cause suffisante)[2]، وأنّ القوانين الفيزيائيّة والأخلاقيّة ترتبط بالاختيار الإلهيّ. كان هؤلاء من الفلاسفة الذين دافعوا عن البرهان الأنطولوجيّ في الميتافيزيقا. وسيكون لنا عودة إلى هذا البرهان عن وجود اللّه لاحقًا، إذ يحتلّ موقعًا مرموقًا في محاضرات كانط اللاهوتيّة إلى جانب البراهين التي كانت سائدة في تلك الحقبة.

وقد اتّضح لنا إبّان نَقْل هذا الكتاب إلى اللغة العربيّة أنّ كانط استعان بثلاثة مراجع في محاضراته الجامعيّة، وناقشها في كلّ أبعادها. ويحتلّ اسم باومغارتن مركز الصدارة في مقاربته، إذ استفاد من كتابه، **ميتافيزيقا**،

(1) إنّ المصدر الأساسيّ لهذا المبدأ هو كتاب **الميتافيزيقا** لأرسطو، إذ يُقدّم فيه عدّة تعريفات له. فمن الناحية الأنطولوجيّة، يقول أرسطو: «من المستحيل أن ينتمي نفس الشيء وأن لا ينتمي إلى هذا الشيء نفسه في الوقت عينه، وباستنادنا إلى مثل هذا الاستحالة استطعنا أن نُبيّن أنّ هذا المبدأ هو الأكثر ثباتًا من أيّ مبدأ آخر». ويقول أرسطو أيضًا من الناحية النفسيّة: «لا أحد يستطيع أن يعتقد أنّ نفس الشيء يُمكن أن يكون ولا يكون في الوقت عينه». ومن الناحية المنطقيّة يقول أيضًا: «إنّ الأكثر تأكيدًا من بين جميع المبادئ الأساسيّة هو أنّ الافتراضات المتناقضة ليست صحيحة في وقت واحد». انظر:

ARISTOTE, *La Métaphysique*, commentaire J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p. 197 – 200.

(2) يُعرّف لايبنتس في كتابه **عدل اللّه** العلّة الكافية على النحو التالي: «لا شيء يحدث أبدًا من دون أن يكون هناك سبب أو على الأقلّ سبب محدّد، أي يستطيع أن يُفسّر قبليًّا (a priori) لماذا هذا الشيء موجود بدل من أن يكون غير موجود، ولماذا هو موجود هكذا بدلًا من أن يكون موجودًا بطريقة أخرى». انظر:

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Essais de Théodicée, op.cit., I, § 44, p. 128.

إلى حدّ أنّه رافقه مدّة طويلة في مسيرته الجامعيّة، ولا سيّما إبّان تدريس مادّة الميتافيزيقا. وتبيّن لنا أيضًا أنّ أوْغوست إيبرهارد قد أخذ أيضًا حيّزًا مهمًّا في هذه المحاضرات، إذ تطرّق كانط كثيرًا إلى كتابه **تحضير للاهوت الطبيعيّ** (Vorbereitung zur natürlichen Theologie)، وناقشه بطريقة موضوعيّة انطلاقًا من إشكاليّته في هذه الدراسات. وفي القسم الأخير من هذه المحاضرات، ناقش كانط كتاب كريستوف ماينرز[1] الذي يحمل عنوان **تاريخ المذاهب للإله الحقيقيّ الواحد** (Historia doctrinae de uno vero Deo).

وفي السياق عينه، تأثّر كانط أيضًا بكريستيان أوْغوست كروزيوس.[2] فقد قرأ كتاباته بين العامّ 1750 والعامّ 1760. وبيّن كروزيوس في أبحاثه أنّ مبدأ عدم التناقض (non contradiction) مبدأ فارغ وغير كافٍ لتأسيس الميتافيزيقا، وأنّ الأفعال الإنسانيّة حرّة ولا تخضع للعلّة الكافية، وأنّ القوانين الأخلاقيّة لا تُعرف إلّا من الوحي والإرادة الإلهيّة. وقد انتقد أيضًا

---

(1) كريستوف ماينرز (Christoph Meiners)، فيلسوف ومؤرّخ ألماني، وُلِد في مدينة فارستاده (وهي حاليًّا جزء من مدينة هيمّور Hemmoor) في شماليّ ألمانيا، في العامّ 1747، وتوفّي في مدينة غوتنغين في العامّ 1810، حيث درّس فيها. كان مناهضًا لكانط ولفكر عصر التنوير. وحَمَل أيضًا على نظريّة الأصل الواحد للإنسانيّة (monogen-ism) ونادى بتعدّديّة الأصل الإنسانيّ (polygenism)، ولا سيّما بعد اكتشاف أعراق مختلفة ومتعدّدة في أمريكا في القرن السادس عشر. من أهمّ كتبه، Allgemeine kritische Geschichte der Religionen (1806)، **نقد التاريخ الشامل للأديان**.

(2) كريستيان أوْغوست كروزيوس (Christian August Crusius)، وُلد في مدينة لوينه (Leune) في العامّ 1715 وتُوفّي في العامّ 1775في مدينة كونيغسبرغ، ترك أثرًا كبيرًا في فكر كانط. وناهض نظريّات لايبنتس وفولف في كتاباته ودافع عن التفاعل بين الإيمان والعقل.

البرهان الأنطولوجيّ في مسألة وجود الله، ممّا يُبيّن تأثيره في فكر كانط في مقاربة براهين وجود الله السائدة آنذاك.

ث ـ التوفيق بين العقلانيّة والتجريبيّة: انقسمت الفلسفة قبل كانط إلى تيّارين متباينين: التيّار العقلانيّ (Rationalismus) الذي كان يعتبر، في خطى ديكارت، أنّ الأفكار الفطريّة القبليّة تُوفّر وحدها المعرفة العلميّة الضروريّة، والتيّار التجريبيّ (Empirismus) في بريطانيا الذي كان يعتبر، في خطى جون لوك، أنّ العقل الإنسانيّ هو صفحة بيضاء (*tabula rasa*)، وأنّ المعرفة هي نتيجة الحواس. وقد انعكس هذا التباين في وجهات النظر على براهين وجود الله. كان ديكارت وأتباعه مقتنعين بأنّ المعرفة المسبقة لوجود الله، ككائن مثاليّ لا حدود له، مُمكنة (ما سيُطلق عليه كانط لاحقًا بالبرهان الأنطولوجيّ) من دون العودة إلى التجربة. أمّا المدرسة البريطانيّة، فقد رفضت هذا النمط من التفكير ولجأت إلى التجربة (empiricism) للبرهان على وجود الله، استنادًا إلى البرهانَين الكوزمولوجيّ والطبيعيّ.[1]

(1) تجدر الإشارة إلى أن كانط انتقد جون لوك في كتابه **نقد العقل المحض**، إذ اعتبر هذا الأخير، على الرغم من قناعاته التجريبيّة في المعرفة، أنّه باستطاعته أن يُبرهن على وجود الله من خلال التجربة بطريقة واضحة على غرار النظريّات الرياضيّة، وبالتالي يعتبر كانط أنّ أبيقورس بقي أمينًا لنظريّته الحسيّة في المعرفة أكثر من جون لوك، وحتّى أكثر من أرسطو. يقول كانط في هذا الصدد: «كان أبيقورس على الأقل أكثر انسجامًا في نظامه الحسّيّ (إذ لم يتخطَّ قطُّ في استدلالاته حدود التجربة) كما فعل أرسطو ولوك (وبخاصّة هذا الأخير)، الذي، بعد قوله إنّ جميع المفاهيم والمبادئ تشتقّ من التجربة، إذا به يوسّع استخدامها إلى أبعد من ذلك، فأكّد أنّ باستطاعة المرء إثبات وجود الله وخلود النفس (على الرغم من أنّ هذين الموضوعين هما خارج حدود التجربة الممكنة كلّيًا) بمثل البداهة التي نُبرهن بها نظريّةً رياضيّة». انظر: عمانوئيل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القوميّ، ص 407. لقد بدّلت بعض التعابير من هذه الترجمة بعد مقارنتها بالنصّ الأصليّ.

كان كانط على بيّنة من أهداف هاتين المدرستين، إلّا أنّه لم يكن مرتاحًا للطرح التشكيكيّ الذي قدّمه ديفيد هيوم في القرن الثامن عشر، إذ كان يقوّض قدرة العقل ويشلّها. لذا، حاول كانط أن يتوصّل إلى توليفة بين هذين التيّارين لتحديد أسس نظريّة المعرفة. وهذا ما حاول أن يُبيّنه في كتابه **نقد العقل المحض**، الذي يعرض فيه وجهة نظره في المعرفة والعلوم والميتافيزيقا.

ج ـ تمسُّك كانط بالفكر التنويريّ: ما من مثقّف يجهل أنّ القرن الثامن عشر هو عصر التنوير في أوروبّا وأمريكا الشماليّة. ومن النافل أن نُذكّر بأنّ كانط كان رائدًا في نشر أفكار هذا النمط الفكريّ من خلال المقالة التي أرسلها إلى مجلّة برلين الشهريّة، «إجابة عن السؤال: ما عصر التنوير؟»، في العامّ 1784، حيث يشرح فيها المسار الفكريّ والأخلاقيّ الذي يُعبّر عن روح التنوير، كالعقل والتجربة والعلم والحرّيّة والتطوّر. ومن الأهميّة بمكان أن نُشير أيضًا إلى دور لايبنتس وڤولف في نشْر فكر التنوير في أوروبّا في تلك الحقبة من الزمن. وتجدر الإشارة إلى أنّ الملك فريدريك الثاني الكبير (1712 ـ 1686)، الذي عاش كانط خلال حكمه أكثر من أربعين سنة، كان يُلقّب «بالملك المستنير». ولم يتورّع كانط من الإشادة بحكمه في مقالته، نظرًا إلى اهتمام هذا الملك بالفلسفة والموسيقى والعلوم واللغات وغيرها. ومن أهمّ ما جاء في هذه المقالة، حرّيّة استخدام العقل في المناقشات العامّة، بما في ذلك التحرّر من الرقابة فيما يتعلّق بالمسائل الدينيّة.

2 ـ مفهوم الله في كتابات كانط قبل نشر الكُتب النقديّة

إنّ كتابات كانط التي تسبق المرحلة النقديّة هي تلك التي سبقت محاضرته الافتتاحيّة في العامّ 1770، التي مكّنته من تولّي كرسيّ المنطق والميتافيزيقا في جامعة كونيغسبرغ. وقد عكست هذه الكتابات ارتباطه الوثيق بالفكر العقلانيّ الذي قاده كلّ من لايبنتس وڤولف في ألمانيا. فمنذ العامّ 1755، أشار كانط في كتابه **التاريخ العالميّ للطبيعة ونظريّة السماء**[1] إلى أنّ التنظيم المتناغم للكون هو دليل واضح على وجود سبب أوّل إلهيّ يحكمه. وفي خاتمة هذا الكتاب، كتب كانط أنّ هناك قوّة إلهيّة هي في أصل هذا الكون. وفي كتاب **إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقيّة**،[2] يتطرّق من جديد إلى مسألة وجود الله، إذ هو الشرط الضروريّ لكلّ احتمال.

ويعتبر كانط أنّه ليس من السهل إيجاد براهين مقنعة لوجود الله، لأنّ المعطيات تبقى ضعيفة في مقاربة البعد الميتافيزيقيّ. في هذا السياق، ينتقد البرهان الأنطولوجيّ الذي انطلق منه ديكارت، لأنّ الوجود ليس صفة من صفات الله، إذ هو كائن غير ماديّ، وبالتالي يبقى منطق ديكارت محاولة نظريّة أكثر ممّا هي واقعيّة. وحين يتطرّق كانط إلى الكائن الضروريّ المطلق الذي هو أساس كل إمكانيّة، يقول عنه بأنّه يجب أن يكون واحدًا، وبسيطًا، ولا يتبدّل، وسرمديًّا، وحقيقة سامية، وروحًا. وعندما يثير مسألة

(1) عنوان هذا الكتاب باللغة الألمانيّة: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels

(2) عنوان الكتاب باللغة الألمانيّة: Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnisse

براهين اللّٰه التي أتى على ذكرها في محاضراته، يبقى متحفّظًا، لأنّها كلّها تنتقل إلى الوجود من معطيات حسّيّة، في حين أنّ اللّٰه روح. والبرهانان السائدان آنذاك، الكوزمولوجيّ والطبيعيّ (أو الفيزيائيّ)، لا يمكنهما أن يحسما المسألة، إذ هما نتيجة التجربة الحسّيّة.

وفي أوْج هذه النقاشات الحادّة والشائقة في مسألة وجود اللّٰه، حاول كانط أن يُقدّم برهانًا عن هذا الوجود، إلّا أنّه بقي متحفظًا، إذ اعتبر أنّ البراهين العقليّة ليست سوى مجرّد افتراضات فحسب. ويرتبط برهان كانط عن وجود اللّٰه بمفهوم الكائن المكتفي بكلّ شيء (allgenugsam)، إذ هو أساس كلّ احتمال حقيقيّ، لأنّه لا يُمكن تصوُّر أيّ شيء على أنّه مُحتمل ما لم يكن كلّ ما هو حقيقيّ مُمكن الوجود وموجود حقًّا بالضرورة بشكل مُطلق. الفكرة الرئيسة هي أنّ الاحتمال يفترض مسبقًا شيئًا واقعيًّا، وبالتالي يوجد كائن. وإذا لم يكن موجودًا، فلن يكون أيّ شيء مُمكنًا، وبالتالي هذا الكائن هو ضروريّ للغاية. بيد أنّ كانط يعي تمامًا أنّ هذا البرهان، على الرغم من تماسكه، يبقى مجرّد فرضيّة.

يُفرد كانط في هذه المحاضرات دراسات مُسهبة عن البراهين الفلسفيّة لوجود اللّٰه ويسعى إلى أن يقيّمها ليقف على مدى حقيقيتها ومصداقيّتها إن هي أُخضعت للتحليل العقليّ والتجريبيّ. ففي عصر كانط، كان المفكّرون، سواء أكانوا في ألمانيا وفرنسا أم في بريطانيا، يلجأون إلى هذه البراهين العقليّة والتجريبيّة لإضفاء سِمَة علميّة وعقليّة متينة على وجود اللّٰه، كي تُسهم في تخفيف الشكّ في وجوده في الأوساط المسيحيّة من جهة، ولتبيّن قدرة العقل على التعاطي مع هذه المسألة من دون العودة إلى الوحي، من جهة أخرى. وقد أخضع كانط هذه البراهين للنقد من منظار

موضوعيّ ليُظهر وَهنها وهشاشتها إزاء التفكير العقليّ الصارم، كما اتّضح ذلك في كتاباته النقديّة خصوصًا، ولا سيمّا **نقد العقل المحض**.

هذه البراهين هي ثلاثة: البرهان الأنطولوجيّ والبرهان الكوزمولوجيّ والبرهان الطبيعيّ ـ اللاهوتيّ. وقد حظيت هذه البراهين في هذه المحاضرات بحيّز كبير من اهتمام كانط. وتجدر الإشارة إلى أنّه أفرد في كتابه **نقد العقل المحض** بضعة فصول لتقويم هذه البراهين. ويُصرّ كانط على أنّ البرهان الأنطولوجيّ هو المرجع الأساسيّ للبرهانَين الآخرين، وأنّه إذا نجح في دحض هذا البرهان سيسهل عليه تبيان مواطن الضعف في البرهانين الكوزمولوجيّ والفيزيائيّ ـ اللاهوتيّ. ولكي يقوّم كانط هذه البراهين تقويمًا موضوعيًّا، وَضَعَ في كتابه **نقد العقل المحض** المسألة الميتافيزيقيّة على بساط البحث من خلال تحديد قدرة العقل على المعرفة. وكان الجوّ السائد في عصره أنّ العقل المحض (reine Vernunft) قادر على أن يتوصّل إلى معرفة لا شكّ فيها في المسائل الميتافيزيقيّة من خلال مقاربة منطقيّة لتفكيرنا. وما غاية كتاب **نقد العقل المحض** سوى اختبار هذا الادعاء الذي يجعل من الميتافيزيقا علمًا على غرار الرياضيّات والفيزياء وغيرها. هذا التفكير الذي يرقى إلى أفلاطون مرورًا بديكارت ولايبنتس والذي يُسبغ على الميتافيزيقا صفة علميّة، استنادًا إلى تفكير منطقيّ صارم، بات في موقع حرج أمام تحليل كانط لهذه المسألة.

ولكي نُحدّد موقع المشكلة بشكل صحيح، ينبغي لنا أن نُميّز الأحكام[1]

---

(1) إنّ مفهوم الحُكْم (Urteil) هنا لا علاقة له بالأمور التشريعيّة بل بعمليّة المعرفة فحسب.

التحليليّة القبليّة[1] من الأحكام التأليفيّة البعديّة[2] والأحكام التأليفيّة القبليّة[3] في فكر كانط، كي يتسنّى لنا فَهْمَ نقده البراهين العقليّة على وجود اللّه. يقول كانط بأنّ هناك أحكامًا تحليليّة مسبقة ملازمة للإنسان، يستطيع الإنسان من خلالها أن يستنتج تعاليم متضمّنة في المفهوم. ففي المثلّث، على سبيل المثال، يُمكننا أن نستنتج أنّ مجموع الزوايا الثلاث في المثلّث يُساوي زاويتين قائمتين، الأمر الذي لا يطرح أيّ إشكال، إذ يكفي أن يُحلّل الإنسان هذه الزوايا كي يحصل على نتيجة صائبة، ذلك أنّ المحمول (Prädikat)[4] موجود في الموضوع (Objekt). أمّا الأحكام التأليفيّة البعديّة (a posteriori)، أي التي تخضع للتجربة، فهي ترتبط بأشياء واقعيّة قائمة في العالم الخارجيّ، كما يُسمّيها ديڤيد هيوم. ولكي يبنيَ الإنسان حُكمًا صائبًا في المعرفة، ينبغي له أن يَضمّ ما يتعلّمه من تجربة الحواس إلى ما يعرفه عن المفهوم. وما المعرفة سوى توليفة بين هذين الأمرين. ويعتبر كانط أنّه لا وجود لأيّ مشكلة في هذا الحكم. وتدّعي الميتافيزيقا أنّه بإمكانها إطلاق أحكام تأليفيّة قبليّة (a priori) قادرة على المعرفة، أي إنّه بوسعها أن تبني معارف في مواضيع شتّى انطلاقًا من قوّة العقل والحجّة المنطقيّة على غرار الرياضيّات. وبتعبير آخر، تُروّج الميتافيزيقا

---

(1) معنى هذه المفاهيم بالألمانيّة هو التالي: Analytischer Urteile a priori. وباللغة الإنكليزيّة : Analytic judgment a priori

(2) معنى هذه المفاهيم باللغة الألمانيّة: Synthetischer Urteile a posteriori. وباللغة الإنكليزيّة : Synthetic judgment a posteriori.

(3) معنى هذه المفاهيم باللغة الألمانيّة: Synthetischer Urteile a priori. وباللغة الإنكليزيّة : Synthetic judgment a priori.

(4) المحمول (Prädikat)، مرادفه الصفة (Eigenschaft)، هو الصفة التي نضيفها على الاسم، كصفة تُعبّر عنه. ففي عبارة «سقراط حكيم»، حكيم هو المحمول أو الصفة.

لنفسها علمًا خاصًّا بها يفلت من ملكة الإدراك، أي إنّ العقل قادر وحده أن يُعطينا المعرفة، وبالتالي يُمكننا من خلال هذا التحليل أن نبلغ الحقيقة، ولا سيّما حقيقة الكائن الأسمى، أي اللّٰه، وأن نبلغ أيضًا حقيقة مسائل ما ورائيّة أخرى، كخلود النفس والحرّيّة. أين تكمن المشكلة؟ وكيف تمكّن كانط من دحض البرهان الأنطولوجيّ بعد هذا العرض لشروط المعرفة؟

أ ـ البرهان الأنطولوجيّ: يعتبر كانط أنّ هذا البرهان هو برهان ينطلق من الحكم التأليفيّ القبْليّ، إذ يرمي إلى البرهان على وجود اللّٰه من خلال فكرة الكائن الكامل، من دون العودة إلى العالم الذي يحيط بنا، أي من دون الأخذ بالحسبان الاختبار الحسّيّ. هذا البرهان يرقى إلى الفيلسوف أنسلمس،[1] ومن ثمّ إلى ديكارت، ولا سيّما في كتابه **تأمّلات ميتافيزيقيّة**، وإلى لايبنتس أيضًا.

ويعتبر هذا البرهان أنّ مفهوم اللّٰه يحتوي على فكرة الكائن الكامل والمطلق. فإذا وُجد شيء ما، فهذا يعني أنّه ما من كائن غيره يُمكن التفكير

---

(1) هو القدّيس أنسلمس رئيس أساقفة كانتربري في بريطانيا. وُلد في العامّ 1033 في مدينة أوستا (Aosta) الإيطاليّة، وتوفّي في كانتربري في العامّ 1109. بقي فترة مهمّة رئيسًا لدير بيك (Bec) في النورماندي قبل أن يستقرّ في بريطانيا. يُعتبر من أهمّ الفلاسفة واللاهوتيّين في القرون الوسطى الغربيّة، ومن أهمّ مؤسّسي المدرسة السكولاستيكيّة. وقد ناقش كانط كتاباته عن علاقة الإيمان بالعقل في أكثر من موقع، ولا سيّما فيما يتعلّق بالبرهان الأنطولوجي. ترك مؤلّفات لاهوتيّة قيّمة، أهمّها: **المقابلة** (Proslogion)، أو **خطاب عن وجود اللّٰه**، وهو كتاب ترك تأثيرًا كبيرًا في الفلسفة الوسيطيّة والحديثة، إذ عالج فيه البرهان الأنطولوجيّ لله، وكتب كتابًا آخر بعنوان **لماذا صار اللّٰه إنسانًا؟** (Cur Deus homo)، وهو كتاب نفيس أيضًا يُعالج فيه أنسلمس مسألة الخلاص من خلال تجسّد المسيح الذي بات صلة بين اللّٰه والإنسان، على حدّ ما ورد في الكتاب.

فيه يَملك قدرةً أعلى من قدرته، وهو كائن يحتوي على الصفات جميعًا، بما فيها الوجود، فمجرّد أنّه يوجد، فهذا يعني أنّه كائن كامل.[1]

فإذا لم يكن اللّٰه موجودًا، فهذا يعني أنّه سيكون أقلّ كمالًا من الشيء الذي يمنعه من الوجود، وبالتالي لن يملك كلّ الكمالات. وبما أنّه كائن كامل ويفوق كلّ شيء، فمن المستحيل ألّا يَملك الكمالات كلّها، ومن بينها الوجود، ممّا يعني أنّ اللّٰه ليس موجودًا فحسب، بل هو موجود بالضرورة.

ويُضيف ديكارت إلى هذا البرهان فكرة اللا متناهي (infini) الراسخة في ذهنه، فيكتشف أنّ عقله محدود، ومن ثَمّ لا يُمكنه أن يكون وراء هذه الفكرة. وخلاصة القول أنّ مفهوم اللّٰه الذي يحتوي على فكرة اللا متناهي لا يُمكن أن توجد في عقلي إلّا بواسطة كائن يحتوي هو نفسه على فكرة اللا متناهي، وأنّه من ثمّ غَرَسها فِيَّ.

يعتبر كانط أنّ البرهان الأنطولوجي هو الركيزة الأساسيّة لجميع البراهين التي تُثبت وجود اللّٰه. بيد أنّ هذا البرهان، في رأيه، يبقى هشًّا. فإذا تمكّن المرء من فَهْم هذه العمارة الفكريّة والمنطقيّة، يسهل عليه تبيان مواطن الضعف في البراهين الأخرى. وقد لخّص كانط هذا البرهان على الشكل التالي: تكمن قوّة البرهان الأنطولوجيّ وضعفه في آن واحد في

(1) استعاد لايبنتس البرهان الأنطولوجيّ وأضاف إليه بعض التعديلات من أجل أن يجعل منه برهانًا أمتن. إنّها فكرة اللّٰه التي تُعبّر عن الكائن الكامل، هذا الكائن لا يُمكن إلّا أن يوجد، ولكن ينبغي أن نُبرهن على أنّ هذه الفكرة - والماهيّة التي تُعبّر عنها - هي مُمكنة في جوهرها، ولا تشتمل على أيّ تناقض. هذا ما حاول لايبنتس أن يوضحه في كتاباته عن وجود اللّٰه.

الانتقال من الاستحالة المنطقيّة ـ لأنّ مفهوم الله لا يُمكن إلّا أن يحتوي على فكرة الكمال ـ إلى ضرورة الوجود، لذلك فالله موجود بالضرورة وإلّا لن يكون كاملًا.[1] لم يكن في نيّة كانط النيل من هذه البراهين من منطلق إلحاديّ أو من أيّ منطلق آخر، بل انطلاقًا من مقاربة المعرفة الميتافيزيقيّة من خلال شروط فكريّة صارمة كي لا يقع الإنسان ضحيّة الوهم والمخيّلة والغرور الفكريّ.

ينطوي هذا البرهان، في رأي كانط، على مواطنِ ضعْفٍ جوهريّة. ولكي يُبيّن الخلل في هذه الأنظومة الفكريّة، يُميّز كانط المحمول «المنطقيّ» من

(1) لا بدّ في هذا السياق من الإشارة إلى أنّ الفيلسوف أنسلمس رئيس أساقفة كنتربري (1033 ـ 1109) قد حاول في كتابه خطاب عن وجود الله (Proslogion) أن يبرهن على وجود الله من خلال الأنطولوجيا. وقد جاء برهانه على الشكل التالي:
إذا وُجد الله، فلا بدّ من أن يكون أعظم كائن في الوجود، وبالتالي لا يُمكن أن يوجد كائن أعظم منه.
ثم إنّه من غير المُمكن للعقل أن يتخيّل كائنًا أعظم من الله.
وأنّ أيّ شيء يوجد في العقل والواقع في آن واحد هو أعظم من أيّ شيء يوجد في العقل فحسب.
ومن ثمّ، لمّا كان الله موجودًا في عقلنا، فلكي تكتمل عظمته يجب أن يوجد في الواقع.
هذا التحليل الفكريّ أثّر في معظم براهين الله عند الفلاسفة، ولا سيّما في فكر كلّ من ديكارت ولايبنتس، وبالتالي يُعتبر البرهان الأنطولوجيّ من أهمّ البراهين التي تَوصّل إليها الفلاسفة للتعبير فلسفيًّا عن وجود الله. هذا يدلّ على أنّ فكرة الوجود هي صفة أساسيّة من صفات الله، وإلّا لن يكون كاملًا. فإذا كان علينا أن نُقارن بين كائنين، يتساويان في جميع النواحي ما خلا أنّ واحدًا منهما موجود والآخر غير موجود، فإنّ الكائن غير الموجود، يفتقر إلى المحمول الأساسيّ الذي يُسهم في عظمته، وبالتالي ينبغي أن تكون فكرة الوجود أساسيّة كي يكون الله أكبر فكرة يُفكّر فيها العقل الإنسانيّ.

المحمول «الواقعي». هذا التمييز يرقى إلى القرون الوسطى مع غونيلون[1] (Gaunilon) وتوما الأكويني. فلا يكفي، بحسب غونيلون، أن نتصوّر أو نُفكّر في جزيرة غنيّة حتّى تُصبح جزيرة واقعيّة. هذا ما لم يتنبّه إليه أنسلمس في برهانه الأنطولوجيّ، ومن بعده ديكارت ولايبنتس في القرن السابع عشر. في هذا السياق، يرفض توما الأكويني هذا البرهان، إذ يعتبر أنّ العقل الإنسانيّ لا يملك معرفة فطريّة لجوهر الله. ومع أنّ التعريف الذي يُقدّمه أنسلمس عن الله هو تعريف متّسق ومنطقيّ من الناحية النظريّة، فإنّه لا يكفي من أجل إثبات وجود الشيء المقابل لهذا الاسم، إذ من الصعب العبور من الفكرة إلى الواقع. هذا ما حاول كانط أن يُبيّنه في نَقْدِ هذا البرهان. ذلك أنّ العبور من المحمول المنطقيّ إلى المحمول الواقعيّ غير مقبول، لأنّ المحمول المنطقيّ هو مفهوم نحويّ (syntaktisch) ولغويّ محض، وبالتالي لا يُضيف شيئًا محسوسًا على المفهوم، في حين أنّ المحمول الواقعيّ هو محمول استدلاليّ (semantisch)، وبالتالي يتخطّى مفهوم الذات ويوسّع دائرتها، أي يُضيف شيئًا واقعيًا عليها، على عكس ما يحصل مع المحمول المنطقيّ الذي يبقى مجرّد فكرة لا تمتّ إلى الواقع بصلة. هذه الوثبة من المنطق العقلانيّ إلى المنطق الوجوديّ للكائن الأسمى هي نقطة ضعف البرهان الأنطولوجيّ، الأمر الذي يُقلّل

(1) هو فيلسوف فرنسيّ وُلد في العامّ 990، وتُوفّي في العامّ 1083. كان راهبًا بندكتيًّا يعيش بالقرب من مدينة تور (Tours) في وسط فرنسا على نهر اللوار. وكان من أشدّ المناهضين للبرهان الأنطولوجيّ الذي كان يُنادي به أنسلمس رئيس أساقفة كنتربري في بريطانيا. وقد أخذ على أنسلمس أنّه كان يخلط بين التفكير (cogitare) والمعرفة من خلال العقل (intelligere). بمعنى أنّه لا يكفي أن نُفكّر في الشيء كي يُصبح هذا الشيء واقعًا.

من مصداقيته على الصعيد العمليّ ويجعل منه برهانًا عقليًّا، منطقيًّا من الناحية الفكريّة، ولكن لا يتجانس مع معطيات الحسّ والعلم والتجربة. استنادًا إلى هذا التقويم العلميّ والموضوعيّ، بات من السهل على كانط أن يُبين مكامن الضعف في البرهانَين الفلسفيّين الآخرين لوجود الله: البرهان الكوزمولوجيّ والبرهان الطبيعيّ اللاهوتيّ.

ب ـ البرهان الكوزمولوجيّ: هو برهان تجريبيّ يستند إلى الخصائص التي تُميّز الكون لإثبات وجود كائن مُسبِّب لكلّ شيء، وغالبًا ما كان يُطلق على هذا الكائن الله. وقد عبّر القياس المنطقيّ (Vernunftschluß) عن هذا البرهان على النحو التالي:

- كلّ من يبدأ في الوجود له سبب لوجوده.
- الكون بدأ في الوجود.
- الكون إذن له سبب لوجوده.

يرقى المرجع الأوّل لهذا البرهان إلى كتاب **الشرائع** (8: 4 ـ 6) لأفلاطون، ومن ثمّ أعاد أرسطو النظر فيه في كتاب **الميتافيزيقا** (12: 1 ـ 6). وفي القرون الوسطى، سواء أكان في العالم الغربيّ أم في العالم العربيّ، حاول بعض الفلاسفة كتوما الأكوينيّ والكنديّ الاستناد إلى هذا البرهان لدعم وجود الله عقليًّا إلى جانب ما يُقدّمه الوحي الإلهيّ في هذه المسألة. وفي القرن السابع عشر، أثار لايبنتس هذا الموضوع من جديد في كتابه **نظريّة الحركة المجرّدة** (Theoria motus abstracti)، وبخاصّة في كتابه **عدل الله** (Théodicée). جاء في الكتاب: «ما من شيء يحدث من دون سبب، أو على الأقلّ من دون سبب جازم، أي سبب يستطيع أن يُفسّر

بطريقة قبليّة هذا السؤال: لماذا هذا الشيء موجود بدلًا من أن لا يكون موجودًا، ولماذا هذا الشيء موجود هكذا وليس بطريقة أخرى؟»[1]. يُمكن تقسيم هذا البرهان الشائع في الأوساط الفلسفيّة إلى ثلاثة تيّارات:

- عدم إمكانيّة العودة إلى الوراء للتفتيش عن كائن لا متناهٍ ومنظّم. هذا التحليل يرقى إلى الفيلسوف توما الأكويني (1225 ـ 1274)، لأنّه في مرحلة ما يجب أن تتوقّف السلسلة السببيّة، وإلّا وقعنا في اللا معقول.
- مبدأ العلّة الكافية (principe de la raison suffisante)، أي السبب الذي يكتفي بذاته ولا يحتاج إلى كائن آخر. هذا التعبير هو لِلايبنتس.[2]
- عدم إمكانيّة الكون من دون بداية في الزمن. هذه النظريّة ترقى إلى علم الكلام في العالم العربيّ.

هذا البرهان النفيس الذي تغلغل في الأوساط الفكريّة وحصل على الكثير من المصداقيّة، لم يسلم من نقد إمانويل كانط، وذلك للأسباب التالية:

يعتمد كانط في نقد البرهان الكوزمولوجيّ على البرهان الأنطولوجيّ، ويعتبر أنّ البرهان الكوزمولوجيّ متطفّل على البرهان الأنطولوجيّ، إذ من

---

(1) Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, op.cit., Livre I, § 44, p. 128.

(2) لا بدّ في هذا السياق من الإشارة إلى الفيلسوف البريطانيّ صمويل كليرك (Samuel Clarke) الذي كان ينادي بالنظريّة عينها. وُلِد في مدينة نورويش (Norwich) في العامّ 1675، وتوفّي في لندن في العامّ 1729. راسل لايبنتس فترة طويلة، وناقشه في مسائل فلسفيّة وعلميّة وفيزيائيّة شتّى، ولا سيّما أنّه كان صديقًا لإسحاق نيوتن (1643 ـ 1727). من أهمّ كتبه الفلسفيّة: برهان على وجود الله وصفاته. A Demonstration of the Being and Attributes of God.

دونه لا يستطيع أن يتابع حجّته حتّى النهاية. ينطلق البرهان الكوزمولوجيّ من العَرَضيّة (Kontingenz) ليفترض وجود كائن يكون وجوده في حدّ ذاته ضروريًّا وليس محتملًا، أي وجود كائن هو سبب كلّ شيء. كلّ شيء في العالم له سبب، وميزة هذا الشيء أنّه كائن عرضيّ، أي إنّه كان من المُمكن أن يكون أو لا يكون، وأنّ سبب هذا الشيء له أيضًا سبب آخر. ها نحن أمام سلسلة من الأسباب من دون نهاية. لذا، والحالة هذه، لا بدّ من وجود كائن لا يكون عَرَضيًّا، بل ضروريًّا، أي موجود في حدّ ذاته أو سبب ذاته (*causa sui*). هذه العودة إلى البرهان الأنطولوجيّ تبقى حجّة واهية، لأنّ الشيء الذي يكون وجوده ضروريًّا في حدّ ذاته هو شيء لا يُمكن أن يعتمد وجوده على أيّ شيء آخر غير طبيعته. إنّ الوجود الضروريّ الذي يقترحه البرهان الكوزمولوجيّ هو أيضًا فكرة وجود كائن ينطوي جوهره على الوجود. وبما أنّ الوجود ليس محمولًا للكائن، كما توصّل إلى ذلك ديكارت ولايبتنس وغيرهما، يرفض كانط تماسك فكرة وجود كائن لا يعتمد وجوده على شيء سوى طبيعته. وبما أنّ كانط رفض البرهان الأنطولوجيّ في معظم كتاباته، فمن باب أولى ألّا يستطيع البرهان الكوزمولوجيّ أن يصمد، لأنّه ينتقل من التجربة إلى الأنطولوجيا، ممّا يخلق تناقضًا كبيرًا في الاستنتاج المنطقيّ والفلسفيّ، لأنّ البرهان الأنطولوجيّ هو خارج التجربة كلّيًّا.[1]

---

(1) للمزيد من الشرح والتوضيح في هذه المسألة، لا بدّ، إلى جانب ما قاله كانط في هذه المحاضرات التي نقلناها إلى العربيّة، من العودة إلى كتابه **نقد العقل المحض**، الذي يعرض فيه بإسهاب البراهين العلميّة والفلسفيّة لدحض البرهان الأنطولوجيّ. انظر الفصل الذي ينتقد فيه كانط البرهان الأنطولوجيّ، الذي بدوره يضع حدًّا لمخيّلة الذين يدافعون عن البرهان الكوزمولوجيّ. عنوان الفصل: «في استحالة البرهان الأنطولوجيّ لوجود الله». انظر:

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 425.

ت ـ البرهان الطبيعيّ ـ اللاهوتيّ هو برهان يُثبت وجود اللّٰه ويؤكّد ضرورة وجود كائن عقليّ هو علّة وجود العالم. ويعتبر هذا البرهان أنّ العالم مُنظّم للغاية[1]، إذ من غير المُمكن أن يوجد عن طريق الصدفة، وبالتالي هناك كائن قد خَلَقَ كلّ شيء. ويُسمّى هذا البرهان برهانًا طبيعيًا ـ لاهوتيًا، لأنّه يَستخرج من معرفة الطبيعة نتيجة لاهوتيّة (وجود الله). ويُشيد كانط بهذا البرهان في أكثر من موقع، إذ هو الأمتن بين البراهين، ولو أنّه لا يقبل بحجّته، كما سنرى بعد قليل. يقول في **نقد العقل المحض**: «يستحقّ هذا الدليل أن يُذكَر دائمًا باحترام، فهو الأقدم والأوضح والأنسب للعقل البشريّ العاميّ»،[2] إذ له الفضل في إرساء فكرة مهندس العالم، وأنّه سبب متناسق مع نظام الطبيعة. إلّا أنّه غير كافٍ ليُبرهن على وجود اللّٰه، على حدّ تحليل كانط. ما يرفضه كانط في هذا البرهان هو العبور من حكيمٍ خالق للطبيعة إلى خالق سرمديّ خارج العالم. فحين ينتقل من فكرة مهندس العالم إلى فكرة الخالق، فإنّه يقترح سببًا أصليًّا وساميًا، الأمر الذي يستدعي كائنًا لا يعتمد وجوده على أيّ شيء سوى نفسه. وهذا ما يُعيدنا إلى البرهان الكوزمولوجيّ، وبالتالي إلى الاعتماد على البرهان الأنطولوجيّ.

---

(1) يصف كانط في كتابه **نَقْد العقل المحض** هذا البرهان على النحو التالي: «يوجد في كلّ مكان في العالم علائم بارزة على تنظيم مُنفِّذٍ بحكمة كبيرة وفقًا لمقصد مُعيّن [...]. إلّا أنّ هذا التنظيم الغائيّ غريب كليًّا عن أشياء العالم، ولا ينتمي إليها بشكل عرضيّ، أعني أنّ طبيعة الأشياء المتنوّعة لم يَكُن يُمكنها بمساعدة هذا القدْر من الوسائل المجتمعة أنْ تتّفق تلقائيًّا مع مقاصد نهائيّة مُتعيّنة لو لم تَكُن تلك الوسائل قد اختيرت عن قصْد وخُصّصت لهذه الغاية بمبدأ يَعقِلُ ويُنظّم بوصفها طبيعة كلّيّة القدرة وعشوائيّة، عن طريق الخِصْب وحسب، بل يجب أن تكون بوصفها عقلًا وعلّة للعالم بحرّيّة...». انظر: عمانوئيل كانط، **نقد العقل المحض**، مرجع سابق، ص 307.

(2) المرجع نفسه، ص 412.

وعلى الرغم من فشل هذا البرهان في إثبات وجود خالق لا متناهٍ، لم يتخلَّ كانط عن فكرة الخالق الحكيم للطبيعة كفرضيّة تنطوي على حجّة عميقة. وخلاصة القول، يُبنى البرهان الطبيعيّ ـ اللاهوتيّ على بُعد تجريبيّ، ثمّ يُطلب منّا أن نتحقّق من نسق العالم، سواء أكان عن طريق الغايات أو عن طريق الأسباب، مع أنّ البرهان ينطلق من اختبار بعديّ (a posteriori). استنادًا إلى هذا التحليل نصل إلى نتيجة تُعبّر عن ضرورة الكائن الذي هو في أصل العالم. إلّا أنّ هذا البرهان يستند في آخر المطاف إلى البرهان الأنطولوجيّ كركيزة عقليّة، وإلّا بقي أسير التجربة الحسيّة، الأمر الذي يضع حدًّا لكل محاولة للتثبّت من وجود كائن أسمى من كلّ الكائنات.

3 ـ مواضيع متفرّقة

تطرّق كانط في هذا المحاضرات القيّمة عن الدين إلى مواضيع أخرى لا تقلّ أهميّة عن براهين وجود اللّه. ومن بين هذه المواضيع مسألة اللاهوت الترنسندنتاليّ والتشبيهيّة والربوبيّة والأخلاق والدين والعناية الإلهيّة والوحي والله الحاكم وغيرها.

أ ـ اللاهوت الترنسندنتاليّ:[1] يُعرِّف كانط اللاهوت الترنسندنتاليّ بأنّه

(1) ليس من السهل إيجاد مصطلح دقيق لهذه الكلمة في اللغة العربيّة. لذا، والحالة هذه، أبقى موسى وهبة على هذا المفهوم كما ورد في النصّ الألمانيّ في ترجمته العربيّة لكتاب نقد العقل المحض، غير أنّ هذا المصطلح يحتاج إلى بعض التفسير والشرح، وإلّا بقي مُبهمًا. يُحدّد كانط هذا المصطلح في الكتاب عينه على النحو التالي: «أسمّي أيّ معرفة ترنسندنتاليّة كلّ ما لا يتعلّق بشكل عامّ بالأشياء (أي العالم الحسّيّ) بل بالوسيلة التي تساعدنا على معرفتها، بقدر ما تكون هذه الأشياء مُمكنة قبليًّا». هذا يعني أنّ هذا المصطلح يُنظّم شروط المعرفة القبليّة للأشياء، كأشكال الحساسية (Sinnlichkeit) ومقولات الفاهمة والذات، إذ هي شروط مُمكنة تُحفّز قدرتنا على

فَهْم اللّه عن طريق مفاهيم العقل المحض، «أي إنّ مصدره مستقلٌّ عن كلّ اختبار، وأنّ مرجعيّته هي الفاهمة المحض والعقل فحسب». هذه المفاهيم ليست سوى المفاهيم المحضة للفاهمة التي يُعبّر عنها في أربع مقولات: الكميّة والجودة والعلاقة والطريقة. وبطريقة أدقّ، يعتبر كانط أنّ اللاهوت الترانسندنتاليّ هو نتيجة لتفتيش العقل عن شرط اللا مشروط الذي يتجلّى في أربعة مفاهيم أيضًا: إنّه كائن أسمى (ens summum) يُعبّر عن الجودة، وهو الكائن الأصيل (ens originarium) الذي يُعبّر عن الطريقة، والكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum) الذي يُعبّر عن العلاقة، وكائن الكائنات (ens entium) الذي يُعبّر عن الكميّة.

وبما أنّ اللاهوت الترنسندنتاليّ لا يَستخدم أيّ معلومة عن الكائن اللا مشروط (كخلق العالم الذي هو حَدَث حسّيّ، مثلًا)، ولا يلجأ إلى المبادئ التجريبيّة لاكتساب معلومات عن اللّه، على غرار البرهان الكوزمولوجيّ والبرهان الطبيعيّ، فإنّ وصفه لصفات (Eigenschaften) اللّه يبقى وصفًا عامًّا. أي إنّ مفهوم اللاهوت الترانسندنتاليّ عن اللّه مرتبط بمفاهيم الجودة والكميّة والطريقة والعلاقة غير المشروطة. إنّ غياب المعلومات في اللاهوت الترنسندنتاليّ وغياب المواد اللازمة لتطوير مفهوم اللّه المستخدم في اللاهوت الطبيعيّ، كمفهوم «خالق هذا العالم»، والقاضي وحاكم العالم، حمل كانط على القول بأنّ اللاهوت الترنسندنتاليّ غير كافٍ، إذ يبقى ظِلًّا للاهوت فحسب، وأنّ مقاربته للّه لا فائدة منها ولا

المعرفة (Erkenntnissvermögen) العلميّة، ومن دونها لا مجال للمعرفة. وينسحب هذا المفهوم أيضًا على الأخلاق، ذلك أنّ الحرّيّة هي الشرط المُمكن لكل بُعْدٍ أخلاقيّ، إذ من دون الحرّيّة تتحوّل الأخلاق إلى وَهْم.

تُستخدم في أيّ مجال، إذ يصف لنا ما تقول الربوبيّة عن اللّه. يقول كانط في الصدد: «أمّا في اللاهوت الترنسندنتاليّ، فأعتقد بأنّ اللّه لا حدود له، وأفهم بهذا المفهوم هنا ما هو أعلى درجة، وأعتبر اللّه كائنًا بعيدًا كلّ البعد عنّي. ولكن، هل أتعرّف إلى اللّه بهذه الطريقة؟».

ب ـ **الربوبيّة** (Deismus, Theismus): يقول كانط في مقاربته هذا المصطلح: «ليس من الممكن التمييز بين هذين المصطلحين، سوى أنّ الأوّل هو من أصل لاتينيّ والثاني من أصل يونانيّ. بيد أنّ الفرق قد استُخدم كعلامة تُميّز نوعين من الألوهة». فالمعنى الأوّل للربوبيّة (Deismus)، هو الإيمان بوجود إله شخصيّ يُعتبر أصل هذا العالم. هذا يعني أنّ الربوبيّة الأولى (Deismus) تُقرّ بأنّنا قادرون على أن نحصل بواسطة العقل على معرفة وجود كائن أوّليّ، ولكنّ المفهوم الذي نملكه عنه هو مفهوم ترنسندنتاليّ، أي مفهوم يزيل كلّ شيء حسّيّ متأصّل في مفاهيمنا لإدراك اللّه، ممّا يعني أنّ هامش تحديد صفات اللّه ضيّق للغاية. ويضيف كانط: «لا يقتصر إيمان الربوبيّ على الإيمان بالله فحسب، بل على الإيمان بإله حيّ خلق العالم بواسطة المعرفة والإرادة الحرّة». تأخذ المسيحيّة على هذا التيّار أنّه لا يعطي للوحي أيّ دور في معرفة اللّه، لأنّ العقل يقودنا وحده إلى اللّه دون سواه. أمّا المعنى الثاني للربوبيّة (Theismus)، فيذهب أبعد من المعنى الأوّل بكثير، إذ يزعم أنّ العقل قادر على تحديد هذا الكائن بطريقة دقيقة عن طريق القياس (Analogie) مع الطبيعة، أي أنّه بوسعنا أن نُفكّر في كائن في حدّ ذاته، بواسطة الفاهمة والحرّيّة، كمبدأ أوّليّ للأشياء كلّها. هناك ربوبيّة قريبة من الدين، تستخدم المقولات الدينيّة للعتبير عن الكائن الأسمى، وربوبيّة فلسفيّة تعتبر أنّ اللّه يدير العالم بطريقة مباشرة

من دون العودة إلى الدين. وفي كلتا الحالتين، تُناهض الربوبيّة فكرة الإلحاد التي بدأت تتغلغل في أوساط المفكّرين في أوروبّا. بيد أنّ تأثير هذين المصطلحين قد انحسر كثيرًا، وبقي ضمن الإطار الفلسفيّ والدينيّ الذي شاع في القرن الثامن عشر. وهذا ما يقودنا في هذا السياق إلى تقويم مصطلح التشبيهيّة (Anthropomorphismus) في فكر كانط.

ت ـ التشبيهيّة: لم يكن كانط أوّل من حدّد مفهوم التشبيهيّة، فقد سبقه لايبنتس في كتابه عدل الله، وباومغارتن في كتابه الميتافيزيقا إلى تحديده. عرّف لايبنتس هذا المصطلح على النحو التالي: التشبيهيّة هي حين «يُنسب إلى الله كلّ ما في الطبيعة الإنسانيّة»،[1] أي أن نُسقط على الله صفات إنسانيّة محضة، بحيث يُصبح الله صورة طبق الأصل عن صورة الإنسان. وفي السياق عينه، يعتبر باومغارتن أنّ هذا المصطلح يُشوّه صورة الله، إذ يعطيها أشكالًا لا أساس لها ولا منطق. وفي المحاضرات عن فلسفة الدين، يُشير كانط إلى نوعين من التشبيهيّة، وهو، في هذا الصدد، لا يتميّز كثيرًا من لايبنتس أو باومغارتن، إلّا أنّه يُبيّن أوجه الضعف في هذه النظريّة. يقول كانط: «تُقسم التشبيهيّة عادةً إلى نوع شعبيّ (vulgäre Art)، أي حينما يُفكَّر في الله في شكل إنسانيّ، وإلى نوع ثاقب (subtile Art)، حيث تُنسب الكمالات الإنسانيّة إلى الله من دون فصل الحدود بينهما.»[2]

(1) راجع: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Essais de Théodicée, op.cit., I, § 122, p. 179.

(2) يقول باومغارتن في هذا الصدد: «الله لا شكل له (figuram). التشبيهيّة الشعبيّة (Anthropomorphismus crassior) هي الخطأ الذي ينسب إلى الله بعض الأشكال (كالأشكال الإنسانيّة، على سبيل المثال)، والتشبيهيّة الثاقبة (Anthropomorphismus subtilis) هي الخطأ الذي ينسب إلى الله نواقص الأشياء الفانية (الكائنات الإنسانيّة، على سبيل المثال)». انظر: Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, § 848.

هذا النوع الأخير من التشبيهيّة هو عدوّ خطر بشكل خاصّ لمعرفتنا النقيّة لله، لأنّ النوع الأوّل هو خطأ واضح للغاية بحيث لا يُمكن خداع الناس في أغلب الأحيان. ولكن نملك المزيد لتوجيه قوّتنا ضدّ التشبيهيّة الثاقبة، لأنّه من الأسهل لها أن تتسلّل إلى مفهومنا للّه وتفسده. لذا، من الأفضل لنا ألّا نتصوّر شيئًا ما على الإطلاق من أن نُفكّر فيه بطريقة ممزوجة بالأخطاء».

ما يريد أن يقوله كانط عن هذه النظريّة الفلسفيّة واللاهوتيّة في آن واحد هو أنّ الإنسان يتوق إلى تكوين فكرة عن اللّه الخالق، لتملأ قلبه راحة وطمأنينة. بيد أنّه ينسى أنّ اللّه، هذا الكائن السامي، لا ينتمي إلى زمننا، وأنّ كلّ محاولة لتصويره من منظارنا، لا تُعبّر أبدًا عن جوهر اللّه، لأنّه لا يُمكن وصفه أو إسقاط صور إنسانيّة عليه. التشبيهيّة هي ظاهرة فكريّة قويّة ما برحت قائمة في العالم، ولا سيّما في العالم العربيّ، لأنّ الإنسان في هذه المنطقة، ولا سيّما رجل الدين، يعتقد بأنّه قادر على الحديث عن اللّه وصفاته ومزاياه كأنّ اللّه موجود أمامه. ومنهم من يذهب إلى وصف الجنّة بطريقة ماديّة ويُدخل إليها عناصر هي أقرب إلى الأساطير منها إلى الحقيقة. وهي طريقة يستغلّها بعض رجال الدين كي يُهيمنوا من خلالها على عقول الناس الضعيفة والتي ليس لها أيّ سند فكريّ أو علميّ. لهذا السبب، ناهض كانط التشبيهيّة لأنّها تُقدّم صورة مشوّهة عن اللّه، وشدّد في أكثر من موقع على أزليّة اللّه، لأنّ كلّ محاولة لوصفه بأسلوبنا البشريّ تقود إلى الفشل.

ث ـ أزليّة الله: ويتطرّق كانط أيضًا في هذه المحاضرات إلى مسألة أزليّة اللّه. ويتساءل هنا إذا ما كان وصفنا هذه الأزليّة بأسلوبنا البشريّ يُعبّر تعبيرًا صحيحًا عن هذا المصطلح. في ضوء نقده التشبيهيّة، يجيب كانط بالنفي،

إذ إنّ كلّ تعبير عن وصف الأزليّة يبقى أسير لغتنا المرتبطة بالزمان والمكان، وأنّ كلّ محاولة لوصفها ليست سوى محاولة يائسة، إذ تبقى بعيدة عن الكائن الأسمى الذي يُسمّيه كانط في أكثر من موضع الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum). يقول في هذا الصدد: «إنّ الوجود الإلهيّ، لا يُمكن أن يُفكّر فيه على أنّه محدّد في الزمن، وإلّا ستتصوّر الله على أنّه ظاهرة (Phänomen). هذا التفكير يأخذ صفة تشبيهيّة (anthropomorphisch)، وبالتالي لا يُمكن تخيّله في مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة، لأنّه يحتوي على قيود له. لأنّ وجود الشيء في الزمن هو دومًا تعاقب الأجزاء في الزمن، الواحد تلو الآخر. المدّة في الزمن، إذا جاز التعبير، هي اختفاء مستمرّ وبداية مستمرّة. لا يُمكننا أبدًا أن نعيش عامًا مُعيّنًا من دون أن نكون قد عشنا بالفعل عامًا سابقًا. لذا، والحالة هذه، لا يُمكننا قول أيّ شيء من هذا عن الله، لأنّه لا يتغيّر. ولمّا كان الأمر متعلّقًا بمحدوديّة مستمرّة، يتعارض الزمن من حيث الجودة مع الكائن الأكثر واقعيّة. ولكن، إذا تصوّرت الأزليّة كمدّة من دون بداية ونهاية، الذي هو أقلّ تعريفٍ بالخلود يُمكنني تقديمه، فإنّ مفهوم الزمن سيبقى مختلطًا به». هذا النصّ هو في غاية الأهميّة، إذا صحّ التعبير، إذ يقطع الطريق على كلّ من تُساوره نفسه أن يُفلت العنان لمخيّلته لوصف أزليّة الله، لأنّ كلّ محاولة في هذا الأمر ليست سوى ضرب من السفسطة والهذيان الفكريّين. هذا التفكير الدقيق هو الذي جعل من كانط مرجعًا كبيرًا في مقاربة الأمور الدينيّة، لأنّه لا يترك مجالًا لكلّ تفكير يخرج عن الأطر الموضوعيّة.

ج ـ من براهين وجود الله الهشّة إلى فرضيّة الدين من خلال الأخلاق:

لقد تبيّن لي حتّى الآن أنّ كانط لا يثق كثيرًا بالبراهين العقليّة والطبيعيّة التي

تُثبت وجود اللّٰه، إذ تسعى هذه البراهين إلى إثبات وجود اللّٰه من خلال طرق لا تتناسب مع طبيعة اللّٰه اللا زمنيّة. ذلك أنّ هذه البراهين تجعل من اللّٰه موضوعًا يُمكننا أن نعرفه، ممّا يحوّل العقل إلى أداة دوغمائيّة قادرة على معرفة كلّ شيء، حتى المعرفة الماورائيّة. وهذا ما يرفضه كانط. فهل من وسيلة أخرى لإثبات وجود الله؟ هناك وسيلة واحدة، في رأيه، يُمكننا أن نلجأ إليها كفرضيّة مُمكنة لتثبيت وجود الله: البعد الأخلاقيّ.

إنّ اللاهوت العقلانيّ الذي عرضه كانط في هذه المحاضرات هو لاهوت ثوريّ، إذ يُعبّر عن فلسفته النقديّة. في الواقع، ينقل كانط المسألة الدينيّة من المجال الميتافيزيقيّ إلى المجال الأخلاقيّ، بحيث يكون اللّٰه فكرة منظِّمة تسمح للناس بأن يتصرّفوا بشكل أخلاقيّ. ذلك أنّ كانط، بعد أن عدل عن البرهنة على وجود اللّٰه من خلال البرهانين الأنطولوجيّ والطبيعيّ، سعى إلى إطلاق فرضيّة تنطوي، في رأيه، على رؤية ذات مصداقيّة أعمق لوجود الله، عَنَيْتُ بها الفرضيّة الأخلاقيّة، «لأنّ الأخلاق، في رأيه، تُرينا أنّنا لسنا بحاجة إلى اللّٰه فحسب، بل تُعلّمنا أيضًا أنّه موجود في طبيعة الأشياء وأنّ ترتيب الأشياء يقودنا إليه». وفي السياق عينه، يقول كانط: «يُقنعنا اللاهوت الأخلاقيّ بوجود اللّٰه بيقين أكثر بكثير من علم اللاهوت الطبيعيّ. لأنّ اللاهوت الطبيعيّ يُعلّمنا فقط أنّنا بحاجة إلى وجود اللّٰه كفرضيّة لتفسير المظاهر الطارئة، كما وُضِّحَ بشكل كافٍ في الجزء عن علم الكونيّات الذي يتعامل مع الغايات العرضيّة. بيد أنّ الأخلاق تقودنا إلى مبدأ الغايات الضروريّة التي من دونها ستكون مجرّد وهم». هذا يعني أنّ كانط يعتقد بأنّ الأخلاق ستسمح في تحقيق مملكة ما يصبو إليه الإنسان: الجنّة الأخلاقيّة التي تستقبل أصحاب النيّات الحسنة. في ضوء هذا التصوّر

للدين، يُميّز كانط الدين المزيّف (الذي من خلاله يعمل المؤمنون من أجل خلاص أنفسهم، إذ يتحوّل الدين في هذه الحالة إلى نوع من المقايضة) من الدين الأصيل القائم على الأخلاق (المبنيّ على الفضائل من أجل تجميل صورة الإنسان وترقيتها). ففي رأي كانط، يجب على الإنسان أن يتصرّف من خلال الفضائل كي يستحقّ الخلاص الذي يُعبّر عن قمّة الخير والصلاح، لا ليعمل من أجل الخلاص من منظار نفعيّ فحسب. في هذا الإطار، يُحدّد كانط الدين على أنّه اعتراف بالوصايا الإلهيّة. وهكذا، إنّ المقاربة الأخلاقية للدين ليست مقاربة نظريّة، بل مقاربة عمليّة. يعالج البرهان الأخلاقيّ اللّه كفكرة مُنظمّة للحياة. إنّ الجملة الشهيرة التي عبّر فيها كانط عن دور الأخلاق في خاتمة كتابه **نقد العقل العمليّ** هي خير دليل على أهميّة البعد الأخلاقيّ الذي بات محور فكره في أواخر حياته: «هناك أمران يملآن القلب إعجابًا وإجلالًا [...]: السماء المرصّعة بالنجوم فوقي والقانون الأخلاقيّ في ذاتي».[1] من يقرأ كانط بتمعّن يكتشف من دون عناء أنّ الأخلاق قادته إلى اللّه والدين. ولكن يُخطئ من يعتقد بأنّ كانط بقي منضويًا تحت راية الحركة التقويّة التي ترعرع فيها في صباه، ذلك أنّ فكره الحرّ كان يرفض كلّ تبعيّة. بيد أنّ تعلّقه بالبعد الميتافيزيقيّ قاده في آخر المطاف إلى نوع من الربوبيّة (Theismus) الممهورة بالبعد الأخلاقيّ، لأنّه كان يعتقد بأنّ السعي إلى احترام القوانين وتتميم الواجب لا يُمكن أن يذهب سدًى، وأنّ الدين في آخر المطاف ليس سوى مسألة أخلاقيّة، على

---

(1) انظر:

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, Quadrige /PUF, 1985, p. 173.

حدّ تعبيره: «الدين ليس سوى تطبيق علم اللاهوت على الأخلاق، أي إن حسن التصرّف والسلوك يُرضي الكائن الأسمى». وإذا استند المرء إلى كتابه الشهير، **الدين في حدود العقل**، يكتشف أنّه يختزل ما هو دينيّ بما هو عقلانيّ، ويختزل الدين بالأخلاق، والمسيحيّة بالأخلاق. فلا عجب من أن يصطدم بالسلطات المدنيّة والدينيّة في أواخر القرن الثامن عشر، كما أشرنا إلى ذلك في مطلع هذه المقدّمة.

ح ـ موقع المحاضرات في كتابات كانط وأهمّيتها الفلسفيّة:لقد أشرنا في عرضنا المناخ الفكريّ الذي نشأ فيه كانط في القرن الثامن عشر في بروسيا الشرقيّة إلى المكانة الفكريّة التي تحلّى بها هذا المفكّر الفريد في عصره، إذ ذاع صيته لا في ألمانيا فحسب، بل في أوروبّا كلّها، فبات مرجعًا لا مفرّ منه في كلّ مسألة فلسفيّة وأخلاقيّة وسياسيّة كانت تُطرح في أيّامه حتّى عصرنا الحاليّ. فما هي الفائدة التي نجدها في هذه المحاضرات؟ هل أضاف كانط شيئًا على دراساته السابقة؟ وما الأبعاد العمليّة التي نستخلصها منها، ولا سيّما في مجتمعاتنا العربيّة المتشنّجة التي ما برحت تعتبر الدين جزءًا لا يتجزّأ من بنيتها الاجتماعيّة. هذا ما سأحاول أن أوضحه في ختام هذه المقدّمة عن هذه الترجمة.

لا شكّ في أنّ المسائل الدينيّة والأخلاقيّة التي طرحها كانط في هذه المحاضرات قد أثارها من قبل في أكثر من موضع، ولا سيّما في كتابه **نقد العقل المحض** و**نقد العقل العمليّ**. فمن يعرف فكر كانط من كتب، يكتشف من دون عناء أنّ اهتمامه بالبعد الدينيّ وبراهين وجود الله رافقا مسيرته حتّى في إبّان اهتماماته العلميّة والمعرفيّة. بيد أنّ الفرق بينه وبين معظم الفلاسفة الذين سبقوه أنّه لم يركن إلى شطحات العقل فحسب،

سواء أكانت علميّة أو تجريبيّة، من أجل البرهان على وجود اللّٰه كركيزة أساسيّة لمعنى وجود الإنسان وغايته. لذا، والحالة هذه، رفض كانط البراهين العقليّة والطبيعيّة التي تقود إلى وجود اللّٰه، لا لأنّه يرفض هذا الوجود، بل لأنّ هذه البراهين قد أظهرت هشاشتها وضعف حججها، لأنّها تنطلق من استنتاجات تخضع لأحكام الزمن والمكان لتسقطها على اللّٰه الذي هو خارج الزمن، كما يقول كانط، ممّا يخلق تناقضًا إبستمولوجيًّا واضحًا في هذه المقاربة. فعلى الرغم من أهمّية البراهين الثلاثة التي تحتلّ حيّزًا مرموقًا في هذه المحاضرات، فإنّها لم تلقَ صدىً إيجابيًّا في تحليل كانط لها، إذ بقيت دون توقّعاته وتطلّعاته، ولو أنّ كبار الفلاسفة الذين سبقوه قد دافعوا عنها واتّخذوها مرجعيّة لفكرهم، من أمثال أنسلمس وتوما الأكوينيّ وديكارت وسبينوزا ولايبنتس. هذا النقد الذي يُخيّم على هذه المحاضرات، لا يقلّل أبدًا من احترام كانط للبعد الميتافيزيقيّ في حياة الإنسان ومكانة الدين في حياته، شريطة ألّا ينزلق في الهذيان السحريّ والخرافيّ.

هذه المحاضرات تندرج إذن في هذا السياق، إذ تسعى إلى وضع الدين في إطاره التاريخيّ الصحيح كي لا يتحوّل إلى تيّارات عقائديّة وسياسيّة متشنّجة، من شأنها أن تخلق التفرقة والصراعات والحروب من أجل إله لا نعرف عنه إلّا النزْر اليسير، إذ هو فوق كلّ تعابيرنا وأقوالنا المحدودة. ولا يغيب عن بال أحد أنّ الصراعات الدينيّة في أوروبّا منذ القرن السادس عشر بين الكاثوليك والبروتستانت قد خلّفت دمارًا كبيرًا لا في البنى التحتيّة لهذه القارّة فحسب، بل في عقول الناس، بسبب الشرخ الكبير الذي تركته هذه الصراعات. ثم إنّ ما يحدث في

العالم العربيّ والآسيويّ والإفريقي من صراعات دينيّة بين المسلمين أنفسهم وبين المسلمين والمسيحيّين من أجل الذود عن هذه العقيدة أو تلك، ليس سوى قراءة ضيّقة ومبتورة للكتب الدينيّة، إذ غالبًا ما تطغى عليها المصالح الذاتيّة والمكتسبات الاجتماعيّة، إلى حدّ أنّ الدين يصبح أداة لخلق الخوف والرعب في صفوف الناس. من هنا أهميّة هذه المحاضرات، لأنّها تسعفنا على التحلّي بالحشمة والتواضع إزاء المسائل الماورائيّة التي تتخطّى عقلنا بكثير. ولعلّ دور رجل الدين مهمّ في هذه المسألة للتخفيف من حدّة التوتّرات القائمة في مجتمعاتنا. فلا عجب أن تقع الفتن والتشنّجات والصراعات هنا وهنا، إذا تشبّث بقراءة حرفيّة وأحاديّة للدين ونادى بها من أعلى المنابر، ممّا يخلق فوضى عارمة تساعد على تفكيك مجتمعاتنا وتفتيتها، كما هو حال واقعنا اليوم، وتُصبح بالتالي عرضة للتدخّلات الأجنبيّة في مجمل تفاصيل حياتنا اليوميّة.

من أهمّيّة هذه المحاضرات أيضًا أنّها تدعو إلى احترام الاختلاف وإلى حرّيّة التفكير في المجتمعات من دون اللجوء إلى العنف والقتل. ومع أنّ كانط خضع في فترة ما للرقابة الفكريّة، فإنّه لم يصمت، بل قبل النقاش والحوار من أجل بلورة رؤيته وموقفه من الدين، كي لا يُفهم بطريقة خاطئة ويُصبح عرضة للتهميش والاضطهاد. وما حواره الراقي مع الفلاسفة الذين أشار إليهم في هذه المحاضرات سوى نموذج يُحتذى به في عالمنا العربيّ، كي لا تتحوّل مجتمعاتنا إلى تراكمات بشريّة، تسير وراء هذا أو ذاك من دون أن تُفكّر وتُحلّل وتُناقش. فليس من باب الصدفة أن يُطلق على كانط لقب الفيلسوف الناقد، لأنّه، منذ مقالته الشهيرة، «ما عصر التنوير؟»

راح يدعو الإنسان إلى تدريب عقله على التفكير والتحليل والنقد كي لا يكون دُمية في أيدي الذي يسعون إلى تدجينه واستعباده كي يجعلوا منه كائنًا فاقد الحرّيّة والإرادة.

بعد أن فَرَغَ كانط من تحليل براهين وجود اللّٰه، انكبّ في هذه المحاضرات على الاهتمام بالقيم الأخلاقيّة وضرورتها، إذ كان يعتبرها السبيل الوحيد لتنظيم المجتمعات والتقرّب من اللّٰه. وهو في ذلك لا يضيف شيئًا على ما ورد في كتاباته السابقة عن الأخلاق. وما إصراره من جديد على الفلسفة الأخلاقيّة في هذه المحاضرات سوى تعبير عن قناعته الراسخة بهذه المسألة الجوهريّة في حياة الإنسان. في ضوء ذلك، يعتبر كانط أنّ وجود اللّٰه ليس افتراضًا عقليًّا فحسب، بل افتراض ضروريّ للأخلاق والقوانين المغروسة فينا. ذلك أنّ «الأخلاق تُرينا أنّنا لسنا بحاجة إلى اللّٰه فحسب، بل تعلّمنا أيضًا أنّه موجود في طبيعة الأشياء وأنّ ترتيب الأشياء يقودنا إليه». ومن ثَمّ، تُضحي الواجبات الأخلاقيّة أكيدة وثابتة، لأنّها تنبع من عقلي الخاصّ، ولكن يبقى لي أن أجد القوى المحفّزة التي تحثّني على التصرّف وفقًا لواجباتي كإنسان عاقل. من هذه الزاوية، يفترض كانط إلهًا يُسهم في مساعدة الإنسان على بلوغ كماله، من دون أن يكون إلهًا يتدخّل في مستقبله ويُحدّد له مساره.

هذه المحاضرات هي، في نهاية المطاف، محاولة من كانط لتوضيح مفهومه للدين، إذ هو على أهمّيته ومكانته في المجتمعات الإنسانيّة، يحتاج دومًا إلى تنقية وبلورة من خلال مقاربته مقاربة نقديّة بنّاءة من أجل خير الإنسان وسعادته.

مقدّمة في التعليم الفلسفيّ للدين[1]

يحتاج العقل الإنسانيّ إلى أرقى فكرة عن الكمال، لتكون بمثابة معيار يُمكّنه بعد ذلك من تحديد قراره. ففي الحبّ الإنسانيّ، على سبيل المثال، يُفكّر المرء في أرقى فكرة عن الصداقة كي يتمكّن بعدها من تحديد أيّ مدى هذه الدرجة أو تلك من الصداقة تقترب من الفكرة الأكثر سموًّا أو تختلف عنها. يستطيع المرء أن يُقدّم خدمة للصداقة وأن يكون في الوقت عينه مهتمًّا بثروته (Vermögen)، ويُمكنه أن يُضحّي بكلّ شيء من أجل صديقه من دون التفكير في مصلحته الخاصّة. هذا التصرّف الأخير يقترب أكثر من فكرة الصداقة الكاملة. يُطلَق على هذا المفهوم الذي نحتاج إليه كمعيار لدرجات أدنى أو أعلى في هذه الحال أو تلك، بغضّ النظر عن واقعه، يُطلَق عليه اسم فكرة (Idee). ولكن، أليست هذه الأفكار (كفكرة أفلاطون عن الجمهوريّة، على سبيل المثال) من نَسْج عقلنا فحسب؟ على الإطلاق، إذ بوسعي أن أقوم بإعداد هذه الحال أو تلك حتّى تتوافق مع فكرتي. يستطيع الحاكم، على سبيل المثال، أن يبنيَ دولته كي تتوافق مع فكرة الجمهوريّة الأكثر كمالًا، ليجعل من دولته دولةً قريبة من الكمال. إنّ مثل هذه الفكرة تستدعي ثلاث نقاط:

(1) عنوان المقدّمة باللغة الألمانيّة: Einleitung in die philosophische Religionslehre.

1 ـ الاكتمال[1] في تحديد الموضوع فيما يتعلّق بصفاته (ففي مفهوم اللّه، على سبيل المثال، نُصادف جميع الحقائق).

2 ـ الاكتمال في اشتقاق وجود الأشياء (إنّ مفهومَ أعلى كائن، على سبيل المثال، لا يُمكن أن يُشتقَّ من كائن آخر، بل يجب، في الواقع، أن تُشتقَّ منه سائر الأشياء).

3 ـ اكتمال الجماعة، أو التحديد الدقيق (durchgängig) للجماعة وترابط الكلّ.

يرتبط العالم بكائن أسمى، بيد أنّ الأشياء في العالم، ترتبط كلّها، على العكس من ذلك، بعضها ببعض. وإذا اجتمعت هذه الأشياء، فإنّها تشكّل كلًّا كاملًا. تسعى الفاهمة (Verstand) إلى تكوين وحدة بين الأشياء كلّها، كي تصل إلى أقصى حدّ في معرفتها. وبناء على ذلك، على سبيل المثال، نفكّر في أنّ السماء هي أرقى درجة في الأخلاق، وتتوافق مع أرقى درجة من الغبطة (Seligkeit)، وأنّ الجحيم هو أعلى درجة من الأذى (Bosheit)، ويتوافق مع أكبر درجة من البؤس (Elend). نُفكّر في الشرّ عندما نُفكّر في أعلى درجة منه، على أنّه نزعة فوريّة للتمتّع به من دون ندم أو إغراء، والقيام به من دون أيّ اعتبار للربح أو المنفعة، لمجرّد أنّه شرّ فحسب. نُكوّن هذه الفكرة من أجل تحديد الدرجات المتوسّطة للشرّ.

كيف نُميّز فكرة العقل (Vernunft) من مثال المخيّلة (Einbildungskraft)؟ الفكرة، نظريًّا (*in abstracto*)، قاعدة عالميّة، في

---

(1) ينبغي توضيح المفهومين الألمانيّين اللذين يُعبّرا تقريبًا عن الكمال. المفهوم الأوّل Vollkommenheit يعني الكمال كما ورد أعلاه، أمّا المفهوم الثاني Vollständigkeit فقد ترجمناه بالاكتمال.

حين أنّ المثال حالة فرديّة أُخضعها لهذه القاعدة. وهكذا، على سبيل المثال، إنّ كتاب إميل[1] لروسّو والتربية (Erziehung) التي ستُعطى له هي فكرة حقيقيّة عن العقل. ولكن لا يُمكن قول شيء مُحدّد عن المثال. من الممكن أن نُحدّد كلّ صفة ممتازة عن شخص ما، بالطريقة التي يجب أن يتصرّف بها كحاكم أو كأب أو كصديق، من دون أن تُستنفدَ نسبة ما تكون فيه هذه الصفات في هذه الحال أو تلك (مثال على ذلك، كتاب تربية قورش[2] لِكسينوفون Xenophons Cyropädie). إنّ سبب هذا الشرط لبلوغ الاكتمال يكمن في حقيقة أنّه، على العكس من ذلك، لا يُمكن أن يكون لدينا مفهوم للكمال. هذه هي الحال، على سبيل المثال، مع الكمال الأخلاقيّ. الفضيلة (Tugend) الإنسانيّة هي دومًا ناقصة، ولهذا السبب يجب أن يكون لدينا معيار لنرى إلى أيّ مدًى هذا النقص هو أدنى من

(1) يرمي جان ـ جاك روسّو من هذا الكتاب، الذي يوجهه إلى طفل وهميّ اسمه إميل، عَرْض مراحل التربية الإنسانيّة في خمسة أجزاء من فترة الرضاعة إلى سنّ الرشد. ويعرض في الكتاب الخامس الطرق التربويّة التي ينبغي اتّباعها في تربية الفتيات. وقد وجّهه إلى فتاة اسمها صوفي، وذلك لتكون زوجة لإميل. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الكتاب هو من أكثر الكتب رواجًا في الأوساط التربويّة، إذ أثّر كثيرًا في الفكر التربويّ، الأوروبّيّ والعالميّ، إلى حدّ أنّ الكتاب بات إلزاميًّا في المدارس اليابانيّة. إلّا أنّه انتُقد أيضًا حتّى في أيّام روسّو، ولا سيّما من فولتير، الذي أخذ على روسّو إهماله أولاده الخمسة، في حين يُقدم في هذا الكتاب النموذج الذي ينبغي لكلّ أسرة أو مؤسّسة أن تستلهمه لتربية الأولاد. وتجدر الإشارة إلى أنّ كانط تأثر به كثيرًا في كتابه في التربية الذي نقلناه إلى اللغة العربيّة.

(2) هو كتاب للمؤرّخ اليونانيّ كسينوفون (430 ق.م. ـ 355 ق.م.)، يصف فيه الكاتب المبادئ السامية في التربية التي ينبغي لكلّ حاكم أن يتحلّى بها في إدارة بلاده. كما يصف الكتاب الطرق التربويّة التي اكتسبها قورش قبل أن يتسلّم الحكم في بلاد فارس، الذي أصبح نموذجًا يُحتذى به في الحُكم، بحسب كسينوفون. وقد ترك هذا الكتاب أثرًا كبيرًا في الأدب السياسيّ، ولا سيّما عند مكيافيل وغيره.

أعلى درجة للفضيلة. والأمر نفسه ينطبق على العيب (Laster). سنترك هذه الفكرة جانبًا وكلّ ما يُمكن أن يحدّ من درجة العيب. ومن الضروريّ في الأخلاق تصوّر القوانين في كمالها الأخلاقيّ ونقائها. بيد أنّ الأمر يكون مختلفًا حين يُريد المرء أن يُحقّق مثل هذه الفكرة، ولو لم تكن هذه الفكرة ممكنة كلّيًا، فهي ما برحت ذات فائدة (Nutzen) كبيرة. ويُقرّ روسّو في كتابه إميل، بأنّ الحياة بأكملها (أو الجزء الأكبر منها) لا تكفي لتُعطي لفرد واحد التربية التي يتطلّبها.[1] هذا ما يقودنا إلى فكرة الكائن الأكثر سموًّا. لذا، نتصوّر:

1 ـ كائنًا (Wesen) يستبعد كلّ نقص (إذا تخيّلنا، على سبيل المثال، رجلًا عالمًا وفاضلًا في آن واحد، قد تكون هذه درجة كبيرة من الكمال، ولكن يبقى هناك العديد من النواقص)،

2 ـ كائنًا يحوي في ذاته الحقائق كلّها، بهذه الطريقة سيتحدّد المفهوم بدقّة فحسب. ويُمكننا التفكير في هذا المفهوم على أنّه الطبيعة الأكثر كمالًا (على سبيل المثال، الفهم وحرّيّة الإرادة)،

3 ـ كائنًا يُمكن اعتباره خيرًا أسمى، تنتمي إليه الحكمة والأخلاق (Moralität). يُسمّى الأوّل الكمال الترنسندنتاليّ، والثاني الكمال الجسديّ، والثالث الكمال العمليّ.

---

(1) ما يريد أن يقوله جان ـ جاك روسّو في كتاب إميل أو في التربية، أنّ المربّي يجب أن يهتمّ بتلميذ (أو تلميذة) واحد حتّى سنّ الرشد، وألّا يسعى إلى تربية أكثر من تلميذ في إبّان حياته. ممّا يدلّ على دقّة التربية ومتطلّباتها. انظر:

Jean _ Jacques ROUSSEAU, Émile, ou de l'éducation, Livre I, Oeuvres completes; Paris, Gallimard, 1969, p. 265.

ما اللاهوت؟ إنّه نَسَقُ[1] فهمنا (Erkenntnis) للكائن الأعلى. ولكن كيف تُمَيَّز المعرفة الشائعة من اللاهوت؟ المعرفة الشائعة هي مجموعة تراكمات، إذ يوضَع شيء إلى جانب شيء آخر من دون أن نرى العلاقة (Verbindung) والوَحْدة. النَسَقُ هو حين تُسيطر فكرة الكليّة في أكملها في كلّ مكان. لذا، لا يعني نَسَقُ معرفة اللّٰه المجموع العامّ للمعارف الممكنة عن اللّٰه، بل ما يُصادفه العقل الإنسانيّ فيما يتعلّق بالله. إنّ معرفة[2] (Kenntniss) كلّ شيء عن اللّٰه هو ما نُطلق عليه النموذج الأوّليّ لعلم اللاهوت (*theologia archtypa*)، وهذا ما يحدث معه. أمّا نَسَقُ معرفة هذا الجزء عن اللّٰه والذي يكمن في الطبيعة الإنسانيّة، فيُسمّى باللاهوت الظاهريّ (*theologia ectypa*)،[3] وهذا اللاهوت يُمكن أن يكون غير ملائم (mangelhaft). ومع ذلك، هذا اللاهوت يُمثّل نَسَقًا، لأنّ جميع الأفكار التي يُوفّرها العقل يُمكن التفكير فيها في وحدة. إنّ المجموع العامّ لكلّ معرفة مُمكنة لله ليست مُمكنة للناس، حتّى من خلال وَحْي حقيقيّ. وإنّه لمن الاعتبارات المهمّة جدًّا أن نرى متى يكون عقلنا محدودًا في معرفة اللّٰه. بوسع اللاهوت العقلانيّ أن يصل إلى كماله ما دام لا يوجد عقل إنسانيّ يملك القدرة على تحقيق قدر أوسع من المعرفة والوحدة. فمن صالح العقل إذن أن يكون قادرًا على توضيح

---

(1) سأعتمد في هذه الترجمة مصطلح نَسَق للمصطلح الألمانيّ System.

(2) لم يكن من السهل تمييز مصطلح Erkenntnis من مصطلح Kenntnis، إذ هناك تقارب في المعنى، ففضّلت استخدام مصطلح معرفة للاثنين في اللغة العربيّة، تجانسًا مع ترجمة غانم هَنا لكتاب نقد العقل المحض. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ مدلول Erken-ntnis ينطوي أيضًا على معنًى إدراكيّ.

(3) ترجمتُ عبارة theologia ectypa باللاهوت الظاهريّ، أي تلك المعرفة التي اختارها اللّٰه عن طيب خاطر ليكشفها للإنسان.

حدوده على وجه تامّ. في ضوء هذا التوجه، يرتبط اللاهوت بالقدرة على كلّ معرفة مُمكنة بالله.

بيد أنّ معرفتنا كلّها مزدوِجة، إيجابيّة وسلبيّة. المعرفة الإيجابيّة ضيّقة (eigenschränkt) جدًّا، إلّا أنّ المكسب (Gewinn) من المعرفة السلبيّة هو أكبر بكثير. أمّا بالنسبة إلى معرفة اللّه الإيجابيّة، فإنّ معرفتنا ليست أكبر من المعرفة الشائعة. بيد أنّ معرفتنا السلبيّة أكبر. لا يرى الاستخدام الشائع المصادر التي يَستمدّ منها المعرفة، ومن ثمّ، فمن غير المؤكّد أن يكون هناك مصادر أُخرى يستطيع هذا الاستخدام أن يستمدّ منها المعرفة. يحدث هذا الأمر، لأنّ العقل لا يعرف حدود معرفته. فما الفائدة (Interesse) التي يستخلصها العقل من هذه المعرفة؟ ليس هناك أيّ فائدة نظريّة، بل فائدة عمليّة. إنّ الغرض من ذلك هو أسمى من أن نكون قادرين على التنظير فيه، بل أكثر من ذلك، من شأن التنظير أن يقودنا إلى الخطأ. بيد أنّ أخلاقنا تحتاج إلى هذه الفكرة لتعطيها أهميّة أكثر. ومن ثمّ، ينبغي للأخلاق ألّا تجعلنا أكثر تعلّمًا، بل أن تجعل منا أشخاصًا أفضل، وأشخاصًا أكثر حكمة واستقامة. فإذا كان هناك كائن أسمى يستطيع ويريد أن يجعل منّا سعداء، لذا، والحال هذه، ستكتسب استعدادتنا الأخلاقيّة المزيد من القوّة والغذاء، وسيصبح سلوكنا الأخلاقيّ[1] أكثر ثباتًا. ومع ذلك، يجد عقلنا اهتمامًا نظريًّا بسيطًا في هذه الأمور، التي، مع ذلك، لها

(1) منذ بداية هذه المحاضرات، يسعى كانط إلى التشديد على ضرورة وجود كائن أسمى كضمانة للسلوك الأخلاقيّ في حياة الإنسان، من دون هذه الضمانة، يذهب تعب الإنسان سدًى في ممارسة القيم الأخلاقيّة، ولا سيّما أنّ كانط يصبو من خلال تعليمه الأخلاقيّ إلى بلوغ الكمال. ولمّا كان الكمال مستحيلًا في هذا العالم، فمن الضروريّ وجود كائن أسمى يضمن له الحصول على هذا الكمال في العالم الآخر.

قيمة زهيدة مقارنة بما هو عمليّ. يحتاج عقلنا دومًا إلى ما هو أعلى كي يُقوّم ما هو أدنى، ولكي يُحدِّد القرارات.

ننسب أحيانًا الفاهمة إلى اللّٰه. فإلى أيّ مدًى يُمكننا فعل ذلك؟ إذا كنّا لا نعرف حدود فاهمتنا، فلا يُمكننا في هذه الحال التفكير بقدر أقلّ في الفاهمة الإلهيّة. ولكن هنا أيضًا يجب أن نحصل على الحدّ الأقصى، وإنّه لا يُمكننا الحصول عليه إلّا من خلال إزالة جميع قيود الفاهمة الإنسانيّة، وإنّ هذا لا يُمكن أن يحصل مع اللّٰه. لذا، نُفكّر في الحدّ الأقصى للفاهمة، أي في الفهم العيانيّ (anschauenden). في هذه الحال، لا نملك أيّ مفهوم (Begriff)، بيد أنّ هذا الحدّ الأقصى يُفيدنا في تحديد الدرجات الصغرى، ذلك أنّ الحدّ الأقصى قد حُدِّد. فإذا أردنا على سبيل المثال أن نُحدّد صلاح الإنسان، لا يُمكننا أن نفعل ذلك إلّا حين نتصوّر أعلى حدّ من الصلاح القائم في اللّٰه، وبالتالي، من السهل أن نُحدّد الدرجات المتوسّطة. ومع ذلك، بحسب معرفتنا، لم يُنْتَهَ من مفهوم اللّٰه، بل بالأحرى حُدِّد، لأنّه يجب دائمًا أن يُحدّد الحدّ الأقصى. فعلى سبيل المثال، إن مفهوم القانون محدّد بدقّة شديدة. ولكن لِم مفهوم الإنصاف (Billigkeit) غير محدّد؟ هذا يعني: يجب أن أتخلّى عن حقوقي. ولكن إلى أيّ مدًى؟ فإذا تركت الكثير، فسأتخلّى عن كلّ حقوقي. لذلك، ينبغي لنا أن نستند إلى اللّٰه في الأخلاق، هذا يعني: التفتيش عن أعلى فكرة الأخلاق عند الكائن الأسمى. ولكن كيف يُمكننا فعل ذلك؟ ويجب علينا في نهاية المطاف أن نرى إلى أيّ حدّ يوجد تمايز بين أخلاقيّتنا وأخلاق الكائن الأسمى. في هذا التوجّه، نستخدم مفهوم اللّٰه كمقياس يُمكّننا من تحديد الفروقات الصغيرة في الأخلاق. لذا، والحال هذه، لدينا اهتمام نظريّ هنا أيضًا. ولكن كم هو

تافه! فهو ليس سوى وسيلة تُمكّننا من تصوّر كلّ ما يُمكن إيجاده بين الحدّ الأقصى واللا شيء بطريقة محدّدة. كم هو صغير هذا الاهتمام النظريّ مقارنة بالاهتمام العمليّ، لأنّ الهدف من ذلك هو جعل الأشخاص أكثر إنسانيّة، ورفع مستوى سلوكنا الأخلاقيّ أمام أعيننا.

ليس في مقدور اللاهوت أن يقدّم لنا خدمة في هذا الأمر، وأن يشرح لنا مظاهر الطبيعة. ففي الوجه العامّ، لا يُستخدم العقل استخدامًا صحيحًا حين يفترض أنّ اللّٰه هو الأساس لأيّ شيء ما دام التفسير غير واضح لنا على الفور. لذا، يجب علينا، على العكس من ذلك، أن نكتسب نظرة ثاقبة عن قوانين الطبيعة لنكون قادرين على معرفة وشرح عمليّاتها من خلالها. وبشكل عامّ، لا فائدة من العقل، وبالتالي لا أفسّر شيئًا، عندما أقول: إنّ كلّ شيء مرجعه قدرة اللّٰه الكلّيّة، فهذا عقل كسول،[1] وسيكون لدينا المزيد لنقوله حول هذا الموضوع لاحقًا. ولكن إذا سألنا من الذي وضع قوانين الطبيعة بقوّة وحدّد عمليّاتها، حينها سنلجأ إلى اللّٰه المحرّك الأسمى لكلّ العقل والطبيعة. دعونا نذهب بعيدًا في سؤالنا: إلى أيّ مدًى تتمتّع معرفتنا بالله أو باللاهوت العقلانيّ بشيء من الكرامة؟ لا لأنّها تهتمّ بأسمى مسألة، ولا لأنّ اللّٰه هو موضوعها الأساسيّ، بل نسأل إذا كنّا نملك معرفة للموضوع الذي يتلاءم مع كرامته. ففي الأخلاق، نرى أنّ الموضوع لا يتمتّع بالكرامة فحسب، بل أنّ المعرفة تحتوي على الكرامة

(1) يحمل كانط على كلّ عقل إنسانيّ يرضخ للواقع ويُسلّم بكلّ شيء من دون السعي إلى البحث والتنقيب لمعرفة مرجعيّة الإنسان. إلّا أنّ كانط يُدرك جيّدًا أنّ الإنسان، على الرغم من ميله إلى تفسير وجود اللّٰه، يقبل بسهولة وجود محرّك أسمى هو في أصل هذا الكون. وهو ليس بعيدًا في هذه المسألة عن أرسطو أو توما الأكوينيّ أو ديكارت أو لايبنتس.

أيضًا، بحيث إنّ اللاهوت لا يملك أيّ سبب للتباهي، لأنّ موضوع معرفته هو الكائن الأعلى كرامة. ومهما يكن، إنّ معرفتنا هي ظلّ فحسب، مقارنة بعظمة الله، وهو يتجاوز قدراتنا إلى حدّ كبير. السؤال الحقيقيّ هو التالي: هل تحظى معرفتنا بذات الكرامة؟ نعم، إذا كانت مرتبطة بالدين. ذلك أنّ الدين ليس سوى تطبيق (Anwendung) علم اللاهوت على الأخلاق، أي على حسن التصرّف وعلى السلوك الذي يُرضي الكائن الأسمى. الدين الطبيعيّ إذن هو أساس (Substratum) كلّ دين، وهو أقوى دعم لجميع المبادئ الأخلاقيّة، بقَدْر ما هي فَرْضيّة لكلّ دين، إذ تعطي وزنًا لجميع مفاهيم الفضيلة والاستقامة، في هذا المقياس الطبيعيّ، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ اللاهوت فضلًا في رفع الأخلاق فوق كلّ التنظيرات.

هل يوجد عُلماء في الإلهيّات (Gotteselehrte) في اللاهوت الطبيعيّ؟[1] العالِم الطبيعيّ ليس شيئًا. ففي الدين الموحى هناك تدرّب على العلم، لأنّ الدين يتطلّب منّا أن نُقرّ بذلك. أمّا في الديانة الطبيعيّة فلا مكان للتدرّب على العلم، ذلك أنّه لا يوجد شيء هنا يُمكن فعله سوى تلافي تَسَلّل الأخطاء، وهذا في الأساس ليس تدرّبًا على التعلّم. وبشكل عامّ، لا تعني المعرفة القبليّة للعقل تعلّمًا. التعلّم (Gelehrsamkeit) هو جوهر المعرفة التي يجب تدريسها. وفي السياق عينه، ينبغي لعالِم

(1) اللاهوت الطبيعيّ هو تيّار فكريّ يعتبر أنّ معرفة الله هي نتيجة اختبار الإنسان للطبيعة. ومن اللافت أنّ الديانات التوحيديّة نفسها تنطلق أيضًا من هذه الفكرة، إذ ترى في الظواهر الطبيعيّة تجلّيات للمقدّس أو للألوهة، وبالتالي لا ترفض هذا التيّار اللاهوتيّ، ولو أنّها تعتبر أنّه غير كافٍ للتقرّب من الكائن الأسمى، إذ هناك أيضًا ظاهرة الوحي التي من خلالها يكشف الله نفسه للإنسان، عبْر الكتب المقدّسة، كالتوراة والإنجيل والقرآن.

اللاهوت أو العالِم في الإلهيّات أن يتحلّى بعلم حقيقيّ، إذ يجب عليه أن يُفسّر الكتاب المقدّس، لأنّ التفسير يعتمد على اللغات وأشياء أخرى كثيرة يُمكن تدريسها. ففي العصر الإغريقيّ، قُسّمت المدارس الفلسفيّة إلى فيزياء وعلم لاهوت. وبالنسبة إلى الإغريق، ينبغي ألّا يُفهم اللاهوت على أنّه مدارس كانت تُعلّم الأعراف الدينيّة وأشكال العبادات الإلهيّة وغيرها من الأمور الخرافيّة (abergläubisches)، لكن كانوا يبحثون عن العقل. لقد فهم هؤلاء أي نوع من المفاهيم عن اللّه تكمن في عقلهم، وإلى أيّ حدّ يُمكن أن يتدخّل العقل في معرفة اللّه، وأين تتوقّف حدوده في مجال المعرفة، إلخ. هذا الأمر يتوقّف على طريقة استخدام العقل في معرفة اللّه من خلال التعلّم[1] (Gelehrsamkeit).

ونسأل الآن: ما هو الحدّ الأدنى من اللاهوت، بقدر ما هو ضروريّ للدين؟ ما هي المعرفة الصغيرة المفيدة عن اللّه التي يُمكن أن تدفعنا إلى الإيمان بالله، وتُوجّه بالتالي مَسار حياتنا؟ ما هو المفهوم الأصغر والأضيق للاهوت؟ يحتاج المرء إلى دين، وإنّ هذا المفهوم كافٍ للدين

(1) إنّ النقاش الذي يثيره كانط هنا هو نقد لاستخدام إيبرهارد لمصطلح Gottesgeleh-rheit الذي يُمكن أن نترجمه بالتعلّم أو بالتدرّب على مقاربة اللّه، كما طبّقه هذا الأخير في اللاهوت الطبيعيّ. «يجب أن تُقارَب معرفة اللّه في اللاهوت من قبل الكائنات الإنسانيّة في أرقى كمال مُمكن، أي أن تكون المعرفة الأغنى، والأدقّ، والأوضح، والأكثر يقيناً، والأكثر حيويّة، وبوجيز العبارة يجب أن تكون المعرفة الأكثر علميّة... فالمعارف، حتّى المحدودة منها، تحتوي على الدين. نعمل جيّدًا حين نميّز نوعين من الدين. لأنّ كلّ إنسان له ديانته، ولكن لا يحتاج كلّ إنسان إلى أن يكون معلّمًا في الإلهيّات». انظر:

Johann Augustus EBERHARD, *Vorbereitung zur naturlichen Theologie*, Halle, 1781, Seite 4.

الطبيعي. ومع ذلك، هناك حدّ أدنى، إذا رأيت أنّ مفهومي عن اللّٰه مُمكن، وأنّه لا يتناقض مع قوانين الفاهمة (Verstand). هل من المُمكن أن يقتنع كلّ إنسان بهذا القدْر، بالطبع كلّ واحد يستطيع ذلك، إذ ما من أحد في موقع ما يستطيع أن يسلبنا هذا المفهوم وأن يبرهن على أنّه غير مُمكن. هذا هو، بالتالي، أصغر مطلب مُمكن للدين. وإذا اعتبرنا ذلك قاعدة، عندها يكون هناك دومًا دين. هذه الإمكانيّة لمفهوم اللّٰه تدعم الأخلاق، وإلّا لن يكون للأخلاق أيّ حوافز. وعلاوة على ذلك، إنّ مجرّد احتمال وجود مثل هذا الكائن يكفي لتجلّي الدين في الإنسان. إلّا أنّ هذا ليس أقصى ما يصل إليه اللاهوت. وسيكون من الأفضل لو عَلمتُ أنّ مثل هذا الكائن موجود بالفعل. ومع ذلك، يُعتقد أنّ اليونانيّين والرومانيّين في العصور القديمة الذين كانوا يعيشون في الاستقامة، لم يكن لديهم أيّ مفهوم عن اللّٰه ما خلا إمكانيّة (Möglichkeit) هذا المفهوم. هذه الإمكانيّة كانت كافية لتبنّي ديانة. نملك الآن رؤية كافية لنقول إنّنا سنشعر بالرضى من وجهة نظر عمليّة، ولكن من وجهة نظر نظريّة، لن نجد سوى القليل من الرضى. وفي محاولتنا لتصوّر مفهومٍ لله، سوف نحمي أنفسنا من الأخطاء والتناقضات الناجمة عن وجهة النظر النظريّة، كما ينبغي لنا أن نُمسك بعقلنا بطريقة صارمة في هذا المجال إذا أردنا أن نكون في مأمن من هجمات أعداء اللاهوت. ولكن من وجهة نظر أخلاقيّة، لا بدّ لنا من أن نحميَ أنفسنا من أيّ أخطاء من شأنها أن يكون لها تأثير في أخلاقيّتنا.

هناك نوعان من اللاهوت الطبيعي: اللاهوت العقلانيّ (*theologica rationalis*)، الذي يتعارض مع اللاهوت التجريبيّ (*theologica empirica*). ولكن، لمّا كان اللّٰه ليس موضوعًا حسّيًّا،

ومن ثمّ لا يُمكن أن يكون موضوعًا للتجربة، يُمكننا أن نتعاطى مع اللاهوت التجريبيّ بمساعدة الوحي الإلهي. ونستنتج من هذا كلّه أنّه لا يوجد سوى نوعين من اللاهوت: لاهوت العقل ولاهوت الوحي. يكون لاهوت العقل إمّا نظريًّا، أي إنّ العلم النظريّ(theoretische Wissen) هو أساسه، وإما أخلاقيًّا يكون موضوعه المعرفة العمليّة. يُمكن تسمية اللاهوت الأوّل باللاهوت النظريّ، والثاني، الذي نستمدّه من المبادئ العمليّة، يُمكن تسميته باللاهوت الأخلاقي. ويُمكن للاهوت النظريّ أن يكون:

1 ـ ترنسندنتاليًّا، أي إنّ مصدره مستقلّ عن كلّ اختبار، وإنّ مرجعيّته هي الفاهمة المحضة والعقل فحسب.

2 ـ أو طبيعيًّا، يتميّز اللاهوت الترنسندنتاليّ من اللاهوت الطبيعيّ، لأنّه، وفقًا للثاني، باستطاعتنا أن نتصوّر اللّه مقارنة بأنفسنا، حيث يوجد شيء فينا يُؤسّسُ على طبيعة يُمكننا من خلالها استخلاص صفات تنطبق على اللّه. بيد أنّنا لا نعثر مطلقًا في اللاهوت الطبيعيّ على صفاء المفاهيم الموجودة في اللاهوت الترنسندنتاليّ، حيث تُستمد المفاهيم من العقل وحده.

الطبيعة هي النموذج الأوّل(Inbegriff) لمواضيع التجربة. يُمكنني أن أعتبر الطبيعة إمّا طبيعة العالَم بشكل عام أو طبيعة العالَم الحاليّ. ويُمكن أن يكون هناك نوعان من اللاهوت الطبيعيّ:

1 ـ اللاهوت الكوزمولوجيّ. يُمكنني هنا أن أتأمّل طبيعة العالَم، في الوجه العامّ، وأن أبرهن من خلالها على وجود خالق (Urheber) له.

2 ـ واللاهوت الطبيعيّ، حيث أعترف بوجود الله من خلال طبيعة العالم الحاليّ.[1]

هذه المقدّمة هي مناسِبة تمامًا للقواعد المنطقيّة. ولكي نكون أدقّ (präzis)، نُقسّم اللاهوت العقلانيّ إلى ترنسندنتاليّ وطبيعيّ وأخلاقيّ.[2] ففي اللاهوت الأوّل، أفكّر في الله من خلال مفاهيم ترنسندنتاليّة دون سواها، وفي اللاهوت الثاني من خلال مفاهيم طبيعيّة، وفي اللاهوت الأخير أفكّر في الله من خلال مفاهيم مستقاة من الأخلاق. والآن، نريد أن نُحدّد هذه الأمور من كثب، سنفكّر في الله على أنّه الكائن الأوّل الذي لا يشتقّ من أحد (derivativum)، إذ لا يُحدّده أحد ولا يرتبط بأحد، وأنّه علّة الكائنات المُمكنة والموجودة. وهكذا،

1 ـ سأفكّر فيه على أنّه الكائن الأصليّ (ens originarium)، والكائن الأسمى (ens summum)! حينما أقارنه بالأشياء كلّها بعامّة، وأعتبره الأعلى بين الكائنات كلّها، وأصل (Wurtzel) الأشياء الممكنة كلّها. إنّ مفهوم الكائن الأصليّ، ككائن أسمى، ينتمي إلى الفلسفة الترنسندنتاليّة. هذا المفهوم الترنسندنتاليّ، في الواقع، هو أساس الفلسفة الترنسندنتاليّة، وهناك لاهوت خاصّ من خلاله أفكّر في الكائن الأوّل (Urwesen) ككائن أصليّ تنتمي إليه الخصائص كلّها التي لا تشتقّ من أيّ شيء، إذ هو أصل كلّ شيء.

---

(1) يستعين كانط في نصّه بالبراهين السائدة في عصره عن وجود الله. وهو يُحاول هنا أن يُنظّمها ويُحدّدها كي يعمد بعد ذلك إلى إخضاعها للعقل كي يعرف مدى صمودها كبراهين.

(2) وردت هذه المصطلحات الثلاثة باللغة اللاتينيّة على النحو التالي: transcendentalem ترنسندنتاليّ، naturalem طبيعيّ، moralem أخلاقيّ.

2 ـ يعني الكائن الأصليّ (ens originarium) كعقل أسمى (summa intelligentia)، الكائن الأسمى الذي نَعتبره الكائن العقلانيّ الأسمى. من يفكّر في اللّه على أنّه كائن أسمى فحسب، يجعلنا نحتار من كيفيّة تكوين هذا الكائن. ولكن من يُفكّر في اللّه على أنّه عقل أسمى، يُفكر فيه ككائن حيّ، كإله حيّ، يملك المعرفة والإرادة المطلقة (freien Willen)[1]. فهو لا يعتبره علّة العالم، بل خالق العالم (Welturheber)، لكونه يُطبّق الفاهمة على خلق العالم ولأنّه يملك الإرادة المطلقة. هاتان النقطتان هما في صلب اللاهوت العقلانيّ (theologia rationalis).

3 ـ إنّ تصوّر الكائن الأصليّ (ens originarii) على أنّه أسمى خير (summum bonum)، يعني أنّه ينبغي لنا أن نُفكّر في اللّه لا لأنّه أسمى قدرة في المعرفة، بل لأنّه أسمى أساس للمعرفة،[2] كنَسَق لكلّ الغايات. هذا هو اللاهوت الأخلاقي (theologia moralis).

(1) قد يحمل هذا التعبير (freie Wille) معنى الحرّيّة المطلقة أيضًا (freie Willkür) في كتابات كانط، وهو تعبير يُشير فيه إلى أنّ اللّه يعمل بملء حرّيته وإرادته. وتعني كلمة Willkür منفردة الحَكَم، وعندما يُضاف إليها مصطلح frei تأخذ معنى الحرّيّة المطلقة. ويقابلها في اللغة الفرنسيّة تعبير libre arbitre، وفي اللغة الإنكليزيّة free will، وهو تعبير أقرب إلى تعبير frei Wille بالألمانيّة.

(2) يقترب كانط في هذه الفكرة من كتاب ديكارت، تأملات ميتافيزيقيّة، لأنّه يعتبر أنّ اللّه هو مرجعيّة كبرى لتثبيت الحقيقة في هذا العالم. من يعرف كتاب ديكارت هذا يكتشف أنّ فيلسوف العقلانيّة في الجزء الثالث من كتابه يستعين بالله كضمانة لما توصّل إليه في مفهوم الكوجيتو من أجل تثبيت المعرفة. راجع:
René DESCARTES, Méditations métaphysiques, Jean – Marie Beyssade, Michelle Beyssade, Paris, GF, format poche, 2001.

في اللاهوت الترنسندنتاليّ نصوّر اللّٰه على أنّه علّة العالم، وفي اللاهوت الطبيعيّ كخالق للعالم، أي كإله حيّ، وككائن حرّ قد أعطى العالم وجوده ككائن حرّ، بحرّيته المطلقة (freier Willkür) من دون أيّ إكراه. ونصوّر اللّٰه في اللاهوت الأخلاقيّ أخيرًا، على أنّه سيّد العالم. ذلك أنّه كان باستطاعته حقًّا خَلْق شيء بواسطة حرّيّته المطلقة، ولكن من دون أن يضع أمامه أيّ غاية أخرى، ولكن نَعتبره هنا مُشرّعًا (Gesetzgeber) للعالم في علاقته بالقوانين الأخلاقيّة.

القسم الأوّل:

تسمية مختلفة لمواضيع الأنواع المختلفة للمعرفة

كلّ من لا يقبل (annimmt) بأيّ لاهوت هو مُلحد. والذي لا يقبل إلّا باللاهوت الترنسندنتاليّ هو رُبوبيّ (Deist). يُسلّم الرُبوبيّ من دون جدل بأن هناك علّةً للعالم، إلّا أنّه يترك الوضع من دون تحديد، إذا ما كانت هذه العلّة هي كائن يعمل بحرّيّة. وفي اللاهوت الترنسندنتاليّ، يُمكننا تطبيق محمولات (Prädikate) أنطولوجيّة، على سبيل المثال، أنّ لهذه العلّة حقيقة. ولكن، كلّ من يقبل باللاهوت الطبيعيّ هو ربوبيّ (Theist). فعلى سبيل المثال، ليس من الممكن التمييز بين مصطلحَي Deist وَTheist، سوى أنّ الأوّل هو من أصل لاتينيّ والثاني من أصل يونانيّ. بيد أنّ الفرق قد استُخدم كعلامة تُميّز نوعين من الألوهة. لا يقتصر الإيمان بالربوبيّة (Theismus) على الإيمان بالله فحسب، بل على الإيمان بإله حيّ خلق العالم بواسطة المعرفة والإرادة الحرّة. لذا، نستنتج أنّ اللاهوت الترنسندنتاليّ قد أُسّس على العقل المحض دون سواه، بعيدًا عن كلّ مزيج بالاختبار. بيد أنّ الأمر يختلف بالنسبة إلى اللاهوت الطبيعي. يجب أن تختلط فيه بعض الاختبارات، إذ يجب أن يكون هناك مثل ما كالذكاء، أي

القدرة الإنسانيّة على الفهم، على سبيل المثال، التي أستنتج منها أعلى درجة في الفاهمة. في حين أنّ اللاهوت الترنسندنتاليّ يصوّر لي اللّٰه على أنّه منفصل تمامًا عن كلّ تجربة، إذ أعزو إليه خصائص مشتركة بينه وبين كلّ الأشياء، ولكن كيف يُمكن للتجربة أن تُعلّمني شيئًا شاملًا؟ أمّا فيما يتعلّق باللاهوت الترنسندنتاليّ، فأفكّر في اللّٰه من دون أيّ حدود، وأفهم بهذا المفهوم هنا ما هو أعلى درجة، وأرى فيه كائنًا بعيدًا كلّ البعد عنّي. ولكن، هل أتعرّف إلى اللّٰه بهذه الطريقة؟ ولكن هذا الأمر، في هذه الأثناء ضروريّ، لأنّني من خلال اللاهوت الترنسندنتاليّ لا أستطيع أن أتعرّف إلى صفات الشيء، وأن أقارن بينه وبين الكائنات الأخرى، وأن أرى الخصائص التي يجب أن تُنسب إليه كعقل أسمى. لذا، والحال هذه، إنّ مفهوم اللّٰه لدى الربوبيّ (Deist) هو مفهوم لا طائل منه وغير مفيد ولا يترك فيّ أيّ تأثير إذا قبلت به وحده. ولكن إذا استُخدم اللاهوت الترنسندنتاليّ كدراسة تمهيديّة أو كمدخل إلى النوعين الآخرين من اللاهوت، فهو ذو فائدة كبيرة وممتازة. ففي اللاهوت الترنسندنتاليّ، نُفكّر في اللّٰه بطريقة صافية للغاية، ممّا يقطع الطريق على التشبيهيّين[1] (Anthropomorphismen) للتسلّل خلسة إلى اللاهوتَين الآخرين. وخلاصة القول، ينطوي اللاهوت الترنسندنتاليّ على فائدة سلبيّة[2] كبيرة، إذ يحمينا من الأخطاء.

---

(1) يعني مصطلح anthropomorphismus المشتقّ من مصطلح anthropos أي الإنسان، ومصطلح morphos أي الشكل، يعني إسقاط الإنسان أشكال وخصائص وتصرّفات إنسانيّة على اللّٰه، بحيث ينتهي به الأمر إلى رسم صورة عن اللّٰه تُشبه صورته. والكلمة من أصل يونانيّ، وتعني حرفيًّا الشكل الإنسانيّ، أي إعطاء شكل إنسانيّ أو صورة إنسانيّة لله. وهو تفكير غير مقبول في الديانات السماويّة.

(2) اللاهوت السلبيّ (أو لاهوت النفي) هو تعبير دقيق في اللاهوت يدلّ على أنّ اللّٰه لا يُمكن وصفه أو معرفته، وبالتالي يُعبّر عنه بالنفي أو بالسلب، لعجز العقل الإنسانيّ عن مقاربته بأسلوبه اللغويّ.

ولكن ماذا نسمّي هذا النوع من اللاهوت الذي يُنظر فيه إلى الله على أنّه الخير الأخلاقيّ الأسمى (summum bonum)؟ حتّى الآن لم يُمَيَّز بشكل صحيح، وبالتالي لم يُتَصَوَّر اسمٌ لهذا اللاهوت. يُمكن أن يُطلق عليه اسم الربوبيّة الأخلاقيّة (Theismus moralis)، إذ من خلال الربوبيّة يُفكَّر في الله على أنّه صانع قوانينا الأخلاقيّة. هذا هو اللاهوت الحقيقيّ الذي يُشكّل أساس الدين. فإذا كنت أفكِّر في الله على أنّه خالق العالم وليس سيّد العالم[1] في نفس الوقت، فهذا التفكير لن يكون له أيّ تأثير في سلوكي (Verhalten). ففي اللاهوت الأخلاقيّ (moralishsche Theologie)، لا أعتبر الله المبدأ الأسمى في مملكة الطبيعة، بل بالأحرى المبدأ الأسمى في مملكة الغايات (im Reich der zwecke). أمّا في ما يتعلّق باللاهوت الأخلاقيّ، فهو مختلف تمامًا عن الأخلاق اللاهوتيّة، أي الأخلاق التي يَفترض (voraussetzen) فيها مفهوم الإلزام مفهوم الله. هذه الأخلاق اللاهوتيّة لا مبدأ لها، أو إذا كان لديها مبدأ، فهو ليس سوى واقعٍ يُبيّن كيف أنّ إرادة الله قد أُوحِي بها واكتُشِفت. ومع ذلك، يجب ألّا تُؤسَّس الأخلاق على اللاهوت، بل يجب أن يكون لها في حدّ ذاتها المبدأ الذي يُبنى عليه سلوكنا الجيّد. حينئذ يُمكن ربط اللاهوت بالأخلاق، ومن ثمّ تكتسب أخلاقنا المزيد من القوى الدافعة وقوّة أخلاقيّة مؤثّرة. ومن المفترض في الأخلاق اللاهوتيّة أن يُحدِّد مفهوم الله واجباتنا، ولكن يحدث تمامًا عكس ذلك، لأنّ المرء يُصوّر هنا كلّ أنواع الصفات المرعبة والبشعة عن

(1) يُقصد بهذا التعبير، ليس «سيّد العالم» (Weltherrscher)، أنّ الله أو الكائن الأسمى لا يتدخّل في العالم، وبالتالي إنّ مسار التاريخ هو مسار محض إنسانيّ، على عكس الديانات السماويّة التي تعتبر أنّ الله يتدخل في التاريخ بوسائله الخاصّة.

مفهوم اللّٰه. وبالطبع، هذا النمط من التفكير من شأنه أن يولّد فينا الخوف، بالتالي يدفعنا إلى اتّباع القوانين الأخلاقيّة القائمة على الإكراه، أو إلى تجنّب العقوبة، ولكن، في هذه الحال، لا تكون المسألة الأخلاقيّة مهمّة. في هذا الجوّ، لا نرى فظاعة الأفعال، بل نتصرّف هكذا خوفًا من العقاب فحسب. ومن ثمّ، يجب أن تكون الأخلاق الطبيعيّة هكذا، بحيث يُفَكَّر فيها بشكل مستقلّ عن مفاهيم اللّٰه كلّها، بسبب كرامتها الداخليّة وتَميّزها، وبالتالي ستنال منّا إعجابًا كبيرًا. بالإضافة إلى ذلك، وبعد أن نكون قد اهتممنا بالأخلاق نفسها، يُمكننا أن نهتمّ أيضًا بوجود اللّٰه، الذي يُمكنه أن يكافئ مسلكنا الجيّد، عندها نحصل على حوافز قويّة تدفعنا إلى ممارسة القوانين الأخلاقيّة. هذه فرضيّة ضروريّة للغاية.

يُمكن تقسيم اللاهوت النظريّ إلى اللاهوت الأنطولوجي واللاهوت الكوزمولوجيّ واللاهوت الطبيعيّ. يُقارِب اللاهوت الأوّل اللّٰه من خلال المفاهيم (أي اللاهوت الترنسندنتالي، كمبدأ لكلّ احتمال). ويفترض اللاهوت الطبيعيّ شيئًا موجودًا فيستنتج وجود كائن أسمى من وجود العالم بوجه عامّ. وأخيرًا، اللاهوت ـ الطبيعيّ الذي يستعين باختبار العالم الحاضر بوجه عامّ، ويستنتج من ذلك وجود خالِق للعالمَ والصفات التي تتعلّق بهذا الخالق.

كان أنسلمس أوّل من حاول إثبات ضرورة وجود كائن أسمى من خلال مفاهيم بسيطة، انطلاقًا من مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة (entis realissimi). ومع أنّ هذا اللاهوت لا ينطوي على فائدة (Vorteil) كبيرة من الناحية العمليّة، إلّا أنّه يتمتّع بميزة واحدة تتجلّى في تنقية مفاهيمنا من كلّ شيء، نحن الذين ننتمي إلى العالم الحسّيّ، وهي مفاهيم ننسبها إلى مفهوم

اللّه المجرّد. إنّه أساس كلّ لاهوت مُمكن. لقد انشغل لايبنتس وڤولف باللاهوت الكوزمولوجيّ في الدرجة الأولى. ويُفترض في هذا النوع من اللاهوت مُسبقًا وجود موضوع اختبار، ومن ثمّ نُحاول إرساء وجود الكائن الأكثر سموًّا من خلال التجربة المحضة. ويؤكّد ڤولف أنّ مفهوم الكائن يتضمّن أساس كلّ احتمال لا يُمكن برهنته إلّا من خلال مفهوم هذا الكائن نفسه، بناء على ذلك، يقول: هناك شيء موجود، لذا ينبغي له أن يكون إمّا موجودًا في ذاته (für sich selbst)، أو أن يكون السبب في أساس وجوده. ومن ثمّ، يجب على السبب الأوّل أن يكون كائنَ الكائنات كلّها (das Wesen aller Wesen). لذا، نرى أنّ اللاهوت الكوزمولجيّ هو لاهوت مجرّد على غرار اللاهوت الأنطولوجيّ، لأنّ هذا التفكير لا يُسعفني إلّا قليلًا، عندما يُقال لي إنّه يوجد شيء موجود لنفسه أو أنّ له علّة أخرى كأساس لوجوده. وإذا تحقّقنا أنّ هذه العلّة تحتوي على الكمال كلّه بحدّ ذاته، فإنّ النتيجة مفادها أنّه يجب أن يكون هناك كائن لسائر الكائنات، كائن أوّليّ (Urwesen) لا يعتمد على أيّ كائن آخر.

يعتمد العالم كلّه على التبسيط الشعبيّ من أجل التمكّن من معرفة المفهوم من خلال أمثلة مفهومة، ويملك المرء أيضًا سببًا للوصول إلى أعلى مفهوم للحدْس (Intuition). لذلك، هناك سبب وجيه في البحث عن فهم حدْسيّ حتّى في المفهوم الأكثر سموًّا.

ولكن من أجل الحصول على موطئ قدم ثابت، ولكي لا نقع في متاهات خارج حقل الاختبار، يطلب المرء أيضًا بحقّ أن يكون قادرًا على تخيّل الفكرة المطلقة ضمن إيقاع متناغم. لهذا السبب نلجأ إلى اللاهوت الطبيعيّ. فقد عالجه الكثيرون من المفكّرين، وكان أساس تعاليم

أنكساغوراس وسقراط.[1] تكمن فائدة اللاهوت الطبيعيّ في أنّه يُظهر الكائن الأكثر سموًّا على أنّه العقل الأكثر سموًّا وصانع الفرص النهائيّة النظام والجمال. فهو مناسب للأجناس الإنسانيّة برمّتها، إذ في وسعه أن يُقدّم توضيحًا وأن يُفسّر مفاهيمنا عن اللّه. ولكن هنا، وهذا ما يجب ملاحظته، لا يوجد مفهوم مُحدّد، وبالتالي وحده العقل يستطيع أن يُصوّر الاكتمال (Vollständigkeit) والكلّيّة (Allheit). هنا أرى القدرة، ولكن، هل يُمكنني أن أقول بشكل حاسم: هذه هي القدرة المطلقة أو أعلى درجة من القدرة؟ لذا، والحال هذه، لا يُمكنني أن أستنتج كمالًا عن أرقى نوع.

1 ـ البرهان الأنطولوجي

هذا ما يُقدّمه لاهوت الكائن الذي أستطيع من خلاله أن أُفكّر في أرقى كمال كما هو محدّد في محمولاته. بيد أنّ الأحكام التي يُطلقها عقلنا على الأشياء تكون إمّا إيجابيّة وإما سلبيّة.

هذا يعني، إذا أسندت شيئًا ما إلى شيء آخر، فإنّ هذا المحمول (Prädikat) الذي أضمّه إلى الشيء، يُمكنه أن يُعبّر عن أنّ شيئًا

(1) راجع حوار فيدروس لأفلاطون في هذا الخصوص، حيث يصف سقراط حماسه لرأي أنكساغوارس أنّ العقل هو سبب كلّ شيء، إذ يصنع وينظّم كلّ شيء نحو الأفضل. يقول سقراط في الحوار: «وهكذا في أحد الأيام سمعت أحدًا يقرأ في كتاب لأنكساغوراس، على ما قيل، يُعبّر فيه عن هذه الفكرة، أنّ العقل (nous) هو الذي يُنظّم كلّ شيء وأنّه السبب الكونيّ. هذه السببيّة ملأت قلبي فرحًا للاهتمام الذي وجدته، أن نجعل من العقل سبب الأشياء كلّها». انظر:

PLATON, *Apologie de Socrate, Criton, Phèdre*, Traduction Léon Robin avec la collaboration de Joseph Moreau, Préface de François Châtelet, Paris, Gallimard, 1968, §97, p. 184.

ما غير موجود فيه. إنّ المحمول الذي يُعبّر عن الكائن (Sein) في شيء ما، يحتوي على الواقع (die Realität)، بيد أنّ الذي يُعبّر عن اللا كينونة يحتوي على نفيه. كلّ نفي يفترض واقعًا. وبالتالي، لا يُمكنني أن أقرّ بالنفي إلّا إذا أقررتُ بالواقع الذي يتعارض معه. إذ كيف يُمكنني أن أشعر بنقصٍ ما إذا كنت أجهل ماذا ينقص؟ كلّ شيء في العالم فيه حقائق وسلبيّات. ومن ثمّ، إنّ الشيء الذي لن يكون إلّا نفيًا، ومن ثمّ يخلو من كلّ شيء، هو لا شيء، وعبثيّ (Unding). ومع ذلك، كلّ شيء، إذا أراد أن يكون شيئًا ما، يجب أن يملك بعض الوقائع. كلّ شيء في العالم ينطوي على سلبيّات، وإنّ هذا الفهم بين الواقع والنفي هو الذي يُحدّد الفرق بين الأشياء. بيد أنّنا نجد السلبيّات في الأشياء، حيث لا يوجد الواقع في العالم على الإطلاق. فكيف تكون هذه السلبيّات مُمكنة، إذا لم تكن شيئًا سوى تقييدٍ للواقع؟ أو كيف يُمكننا أن نحكم على حجم الواقع في الأشياء، وكيف يُمكننا تحديد درجة كمالها؟ فإذا كان هذا ما يريد العقل فِعْله، ذلك أنّه من خلال المبدأ الأساسيّ لطبيعته الخاصّة، لا يستطيع أن يستخلص أيّ شيء ما خلا العامّ من الخاص، ويجب عليه أن يفكّر في الحدّ الأقصى من الواقع الذي يُمكن أن يصدر عنه، ومن ثمّ يُمكنه قياس الأشياء الأخرى. إنّ شيئًا من هذا النوع، الذي يحتوي على الواقع كلّه، قد يكون الشيء الوحيد المكتمل، لأنّه محدّد بطريقة كاملة إزاء المحمولات المُمكنة. ولهذا السبب بالذات إنّ الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum) سيكون أيضًا الأساس المُمكن لسائر الأشياء (Dinge) كلّها. ولا يُسمح لي الآن إلّا بالتفكير في الواقع الأعلى على أنّه مقيّد بطريقة غير محدودة، وأفكّر أيضًا، من خلال ذلك، في إمكانيّة وجود عدد لا حصر له من الأشياء. إذا

احتفظت بواقع معيّن ووضعت له حدودًا وتركته تمامًا خارج واقع آخر، عندها يكون لديّ شيء له الواقع والنفي في آنٍ واحد، بيد أنّ حدوده تفترض واقعًا أكبر. فعلى سبيل المثال، يُمكننا أن نفكّر في ضوء واحد، وأن نفكّر أيضًا في تعديلات غير نهائيّة عليه عن طريق مزج الظلّ بالضوء. في هذه الحال، يكون الضوء هو الواقع والظلّ النفي. كما يُمكنني الآن التفكير في الكثير من الضوء والقليل من الظلّ أو القليل من الضوء والكثير من الظلّ، وستكون هناك جوانب وتعديلات متناسبة على ما أظن أكثر أو أقلّ من كلّ منها. وهكذا اكتُشف النقش على النحاس والفنّ الأسود. فكما يحتوي الضوء على أساس إمكانيّة كلّ التعديلات الناجمة عنه من خلال خلط الظلّ معه، هكذا، فإن الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum) يحتوي على أساس إمكانيّة الأشياء الأخرى كلّها، فحينما أضع حدًّا له، يبرز النفي. هذا المفهوم المحض في الفاهمة، ومفهوم اللّٰه كشيء يملك كلّ الواقع، موجود في الفاهمة الإنسانيّة، بيد أنّه يُعبَّر عنه في أغلب الأحيان بصيغ أخرى.

ولكن هل موضوع هذا المفهوم حقيقيّ؟ هذا سؤال آخر. ولكي يبرهن ديكارت على وجود مثل هذا الكائن، يدعم أنّ الكائن الذي يحتوي على كلّ حقيقة في حدّ ذاته يجب أن يوجد بالضرورة، لأنّ الوجود (Existenz) هو أيضًا واقع (Realität). لذلك يجب أن أفكّر في الوجود في الوقت نفسه (zugleich) الذي أفكّر فيه في الكائن الأكثر واقعيّة. ويستنتج (ديكارت)، من المفهوم المحض للفاهمة، الوجود الضروريّ لمثل هذا الكائن، وهو شيء رائع حقًّا لو كان البرهان صحيحًا.[1] لأنّ عقلي، بعد

(1) مشكلة البرهان الأنطولوجيّ، كما فهمه ديكارت، أنّه، على الرغم من متانته العقليّة،

ذلك، سيُرغمني على قَبُول (annhemen) وجود مثل هذا الكائن، وأنّه ينبغي لي أن أتخلّى عن عقلي الخاصّ إذا أردت أن أنكر وجود مثل هذا الكائن. إضافة إلى ذلك، يُمكنني حينها أن أبرهن بطريقة لا تقبل الجدل أنّه لا يُمكن أن يكون هناك سوى كائنٍ واحد من هذا القبيل، لأنّني لا أستطيع التفكير في أكثر من شيء واحد يختصر (zusammenfassen) كلّ شيء حقيقيّ، فإذا كان هناك العديد من هذه الكائنات، فإمّا أنّها لن تكون أكثر واقعيّة (realissimi)، وإما أن تكون واحدًا والكائن ذاته.

2 ـ البرهان الكوزمولوجي

أفترضُ هنا أن شيئًا ما موجود، أي من التجربة، ومن ثَمّ أنّ البرهان المبنيّ على هذا الافتراض عادَةً لا يكون مُوجّهًا من العقل المحض، كما كان البرهان الترنسندنتاليّ. ولكن أبسط تجربة يُمكنني أن أفترضها هي أنّني موجود. ويُمكنني، مع لايبنتس وڤولف،[1] أن أستنتج أنّني إمّا كائن ضروريّ وإما كائن عرضيّ (zufällig). بيد أنّ هذا ليس ضروريًّا لإظهار التغييرات التي تحدث لي، لذلك أنا كائن عرضيّ. ولكن إذا كنت كائنًا عرضيًّا، عندها يجب أن يكون هناك في مكان ما أساس لوجودي، أي

ينتقل من البرهان العقليّ المحض إلى الوجود الفعليّ، وهذا ما لا يقبله كانط، إذ هناك مشكلة معرفيّة عميقة، إذ من غير المعقول أن ننتقل من الفكر التجريديّ في مسألة وجود الله إلى حقيقة واقعيّة، لأنّ الانتقال من مسألة عقليّة غير حسيّة إلى مسألة حسّيّة هو انتقال غير صحيح من الناحية الإبستمولوجيّة.

(1) يُحاول كانط هنا أنْ يتتبّع التحليل الذي ساقه كلّ من لايبنتس وڤولف في تفسير البرهان الكوزمولوجيّ الذي من خلاله نرقى إلى وجود كائن أسمى هو في أصل هذا الكون. بيد أنّ كانط يبتعد عنهما، لأنّ هذا البرهان، على الرغم من أهمّيته، يبقى برهانًا افتراضيًّا، كما يتّضح من تحليل كانط له.

السبب الذي يجعل منّي ما أنا عليه وليس أيّ شيء آخر. هذا الأساس لوجودي يجب أن يكون ضروريًّا للغاية، وقد يكون أيضًا عرضيًّا، وعليه، لا يُمكن أن يكون أساس وجودي، بل يحتاج مرّة أخرى إلى شيء آخر يحتوي على أساس وجوده. ومع ذلك، هذا الكائن الضروريّ للغاية، يجب عليه أن يحتوي في حدّ ذاته على أساس وجوده، وعلى العالم كلّه أيضًا. ذلك أنّ العالم بأسره عرضيّ، وبالتالي لا يُمكنه أن يحتوي على الأساس، لأنّه هو هكذا وليس شيئًا آخر. بيد أنّ الكائن الذي يحتوي في ذاته على أساس وجود الأشياء كلّها، ينبغي له أن يحتوي في ذاته على أساس وجوده، إذ لا شيء يُمكن أن يَشتقّ منه، وهذا هو الله! ومن هذه الضرورة المطلقة لمثل هذا الكائن، استنتج ڤولف أعلى درجات الكمال. ما خلا ما يتعلّق بمصدره الأساسيّ، أي أنّ البرهان الكوزمولوجيّ هو في الأساس مجرّد تجريديّ تمامًا مثل البرهان الترنسندنتاليّ، لأنّ هذا المصدر تجريبيّ، ولكن أبعد من هذا كلّه، علينا أن نبني هنا أيضًا مفاهيم محضة. يرى المرء بسهولة أنّه في البرهان الكوزمولوجيّ، يُفترض مسبقًا أنّ البرهان الترنسندتاليّ صحيح، ممّا يُعطي البرهان الكوزمولوجيّ قوّته، وعلى العكس من ذلك، إذا كان البرهان السابق غير صحيح، فإنّ البرهان الثاني ينهار من تلقاء نفسه. لأنّه فقط في حال ما إذا كنت قادرًا على إثبات أنّ الكائن الأكمل يجب أن يكون بالضرورة موجودًا، يُمكنني أن أستنتج على العكس من ذلك أنّ كائنًا ضروريًّا للغاية يجب أن يكون الكائن الأكمل.

3 ـ البرهان الطبيعيّ ـ اللاهوتيّ

إنّ البرهان الطبيعيّ ـ اللاهوتيّ هو البرهان الذي من خلاله نستنتج

من تكوين العالم الحاليّ طبيعة خالقه (Urheber). هذا الدليل مطابق للبرهان الكوزمولوجيّ تقريبًا، ولكن مع اختلاف وحيد، هو أنّ الأوّل يستنتج الخالق من مفاهيم العالم في الوجه العام، في حين يستنتج البرهان الطبيعيّ ـ اللاهوتيّ مفهوم خالق العالم من العالم الحاليّ. إنّ مصدر هذا البرهان تجريبيّ (emperisch) بالكامل، وأنّ البرهان نفسه شعبيّ جدًّا وجذّاب، في حين أنّ البرهانَين الأنطولوجيّ والكوزمولوجيّ جافّانِ ومُجرّدانِ إلى حدّ ما. في هذا السياق، يجب أن نُقدّم تصحيحًا يتعلّق بالاستخدام المنهجيّ للبرهان على وجود اللّٰه، وهذا أمر ضروريّ، لأنّنا لم نُعبِّر عن المسألة بدقّة كافية أعلاه. ويفترض هذا التصحيح أن نُشير إلى أنّ البرهانَين الأنطولوجيّ والكوزمولوجيّ ينتميان كلاهما إلى اللاهوت الترنسندنتاليّ لأنّهما يشتقّان من مبادئ قبليّة (principiis *a* priori). لقد وُضِّحت هذه المسألة بما فيه الكفاية فيما يتعلّق بالبرهان الأنطولوجي. ولكن فيما يتعلّق بالبرهان الكوزمولوجيّ وحده، يبدو لنا أنّه مُستعار من التجربة، كما أكّدنا ذلك سابقًا. ولكن عندما نفكّر بِتأنٍّ في هذه المسألة، نكتشف أنّنا في الدليل الكوزمولوجيّ، لا يُمكننا افتراض أيّ اختبار للعالم، بل يُمكننا بالأحرى أن نَفترض وجود العالم كفرضيّة فحسب. أستنتج من ذلك أنه إذا كان هناك عالَم، فيجب أن يكون إمّا عرضيًّا وإما ضروريًّا، إلخ. ولكن ليس الأمر كذلك، إذ يوجد عالم هنا، إلخ. في هذا الاستنتاج، لست بحاجة إطلاقًا إلى اختبار العالم، أو إلى الطريقة التي كُوِّنَ بها، لأنّني أفضّل الاستعانة بمفهوم بسيط للعالم، سواء أكان جيّدًا أو سيّئًا. وهكذا، يُبنى البرهان الكوزمولوجيّ بأكمله على مفاهيم الفاهمة المحضة، وبالتالي، ينتمي إلى اللاهوت الترنسندنتاليّ الذي يُستنتج من المبدأ القبليّ

(principiis a priori). لكنّ البرهان الطبيعيّ ـ اللاهوتيّ يُستنتج بالكامل من المبادئ التجريبيّة، لأنّني أستخدم هنا إدراكي (Wahrnehmung) الفعليّ للعالم الحاليّ كأساس. فإذا لم ينجح اللاهوت الترنسندنتاليّ، فلن ينجح الطبيعيّ ـ اللاهوتيّ أيضًا. وبالنسبة إلى البرهان الطبيعيّ ـ اللاهوتيّ، لا يُمكن أبدًا إعطاء مفهوم مُحدّد عن الله من دون اللاهوت الترنسندنتاليّ، أمّا المفهوم غير المحدّد فلا يسعفنا على الإطلاق. ويتجلّى المفهوم الدقيق لله في أنّه أكمل شيء. لكن لا يُمكنني أن استخلص مثل هذا المفهوم من التجربة، لأنّ أعلى درجات الكمال لا يُمكن أن تُمنح لي أبدًا في أيّ تجربة مُمكنة. فعلى سبيل المثال، لا أستطيع أبدًا إثبات قدرة الله المطلقة مسبقًا، ولو افترضت وجود مليون شمس محوطة بمليون كون في فضاء شاسع لا يُقاس، وأنّ كلًّا من هذه الأكوان مأهولة بمخلوقات عاقلة وغير عاقلة.

ذلك أنّ قوّة عظمى مثل هذه يُمكنها أن تخلق مئة مليون أو ألف مليون شمس. من هذه الوقائع، لم يكن بمقدوري أن أستنتج إلّا قوّة عظمى، أي قوّة لا تُقاس. ولكن ما معنى قوّة لا تُقاس؟ هي قوّة ليس لي القدرة على قياسها، ذلك أنّ قوّتي ضئيلة للغاية تجاهها. ومع ذلك، هذه القوّة ليست كلّية القدرة. وعلى الرغم من أنّني أتعجّب من الحجم والنظام والتركيبة المتسلسلة لجميع الأشياء في العالم الحاليّ، لا يُمكنني أن أستنتج أنّ كائنًا واحدًا هو الذي خلقها. ومن الممكن أن يكون هناك عدّة كائنات قويّة، كلّ واحد يفرح بأن يعمل في مجاله الخاصّ. أو على الأقلّ، لا يُمكنني دحض هذا الافتراض من خلال تجربتي مع العالم. لهذا السبب، إنّ القدماء، الذين أسّسوا براهين وجود الله على ما كانوا يختبرونه في العالم، قد تخيّلوا نتائج متناقضة. فأنكساغوراس، ولاحقًا سقراط، كانا يؤمنان

بإله واحد. أمّا أبيقورس فلم يكن يؤمن بشيء، وإذا كان يؤمن بأنّ هناك إلهًا واحدًا، فلم يكن له أيّ علاقة بالعالم. وكان بعضهم الآخر يؤمن بعدّة آلهة، أو على الأقل بمبدأ إله للخير وإله للشرّ. جرت هذه الأمور على هذا النحو لأنّ كلّ واحد منهم كان ينظر إلى العالم من وجهة نظر مختلفة. فقد رأى أحدهم ترتيبًا لأعلى تناغمٍ منبثق من فَهْم لا حدود له، وأدرك آخر كلّ شيء من خلال القوانين الطبيعيّة للوجود والموت. ولاحظ شخص آخر أهدافًا متناقضة تمامًا، على سبيل المثال، الهزّات الأرضيّة والبراكين الناريّة والأعاصير الغاضبة وانهيار كلّ شي أُنْشِئَ بشكل ممتاز. فمن الإدراكات المستندة إلى التجربة تُصبح مفاهيم اللّٰه مجرّدة، إذ لا شيء يُمكن أن ينتج أنظمة متناقضة. تجربتنا في العالم ضيّقة للغاية، بحيث لا يُمكننا أن نستنتج الحقيقة العليا منها. يجب أن نعرف أوّلًا الكون برمّته، وجميع الوسائل والغايات التي بلغها، قبل أن نتمكّن من استنتاجٍ مفاده أنّ من بين جميع العوالم المُمكنة، هذا العالم الحالي هو الأكمل[1] على الإطلاق، وبالتالي الوحيد حتّى الآن، إلى أن يؤمنوا بأنّه قد تمّ البرهان على أنّ السبب الرئيسيّ للعالم (prima causa mundi) موجود، وها هم الآن ينتقلون إلى علم اللاهوت الترنسندنتالي من خلال وَثْبة، وبعد ذلك يُحاولون أن يُبرهنوا على أنّ السبب الرئيسيّ للعالم(ens originarium) هو ضرورة للغاية، وبالتالي يجب أن يكون الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum). نستنتج من هذا كلّه، أنّ البرهان الطبيعيّ ـ اللاهوتيّ يرتكز بالكامل على اللاهوت

(1) يستعير كانط هذا التعبير من لايبنتس الذي اعتبر أنّه كان يوجد في فكر اللّٰه عوالم كثيرة، وأنّه اختار أفضل عالم من هذه العوالم، ولم يكن من المُمكن أن يوجد أفضل منه، على حدّ تعبير لايبنتس في كتابه الشهير عدل اللّٰه.

الترنسندنتالي. فإذا كان البرهان الترنسندنتاليّ صحيحًا وقائمًا على أسس جيّدة، حينها يُقدّم البرهان الطبيعيّ - اللاهوتيّ خدمة ممتازة، وستنهار جميع الاعتراضات ضدّ الكمال الأعلى القائم على الصراعات في الطبيعة من تلقاء ذاتها. ومن ثمّ، نُقِرّ بقناعة كاملة أنّ الكائن الأصليّ (ens originarium) هو الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum)، وبالتالي يجب أن يترك بصمة عن كماله السامي في كلّ مكان، وإنّه بسبب قُصر نظرنا ومحدوديّتنا، لم نَرَ الأفضل في كلّ مكان، لأنّنا لا نستطيع أن نجهل النتائج في المستقبل، والتي يجب أن تنشأ منها بالتأكيد النتيجة الأعظم والأكثر كمالًا.

لا يوجد براهين نظريّة على وجود الله إلّا هذه الثلاثة. أمّا فيما يتعلّق بمفهوم القدماء عن المحرّك الأوّل[1] (primo motore) وضرورة وجوده لعدم استحالة المادة في التحرّك أوّلًا من تلقاء نفسها، هذا البرهان موجود بالفعل في البرهان الكوزمولوجيّ، وفي الواقع ليس هو برهان عامّ، لأنّه، في الوقت عينه، يأخذ بعين الاعتبار التغييرات والصدفة (Zufälligkeit) في الأفكار، وليس الحركة في العالم الماديّ كبرهان فحسب. ومع ذلك، إذا أراد المرء أن يُبرهن على وجود الله استنادًا إلى اتّفاق جميع الشعوب على الإيمان بالله، هذا الدليل لا ينفع على الإطلاق، إذ يعلّمنا التاريخ والتجربة أيضًا أنّ جميع الأمم آمنت بالأشباح (Gespenster) والسحرة وما زالت تؤمن بها أيضًا.[2]

---

(1) هذا البرهان يعود إلى أرسطو الذي كان يعتبر أنّ هناك محرّكًا أوّل للعالم هو في أصل كلّ شيء.

(2) لا ينفكّ كانط في بحثه يُنقّي التعابير والصفات التي تُطلق على الكائن الأسمى أو

وهكذا يستند كلّ تنظير إلى السبب الترنسندنتاليّ الرئيسيّ. ولكن، إذا افترضنا أنّ هذه الفكرة ليست صحيحة، فهل ينبغي لنا إذن أن نتخلّى عن معرفة الله؟ على الإطلاق. لأنّه حينئذ لن ينقصنا شيء أكثر من الإرادة بوجود الله، بيد أنّ هناك حقلًا ما برح واسعًا، وسيتجلّى في الإيمان (Glaube) بأنّ الله موجود. وسيشتقّ هذا الإيمان أوّلًا من المبادئ (Principien) الأخلاقيّة القبليّة (a priori). ومن ثمّ، في ما يلي، نثير الشكّ في البراهين النظريّة ونناقش البراهين المفترضة لوجود الله، من دون أن نقوّض الإيمان بالله، بل بالأحرى، سنوضح الطريق أمام البراهين العمليّة. سنرمي جانبًا الادعاءات الخاطئة للعقل الإنسانيّ، كل مرّة يُحاول من تلقاء نفسه أن يُبرهن على وجود الله بيقين أكيد (apodiktisch)، ولكن من خلال المبادئ الأخلاقيّة، سنقبل بالإيمان بالله كمبدإ لكل ديانة.

ينقسم الإلحاد (كُفْر، نكران الله) إلى إلحاد رَيبيّ أو عقائديّ. فالأوّل يُنكر البرهان على وجود الله، ولا سيّما اليقين القاطع، ولكن لا يُنكر وجود الله، أو على الأقلّ إمكانيّة وجوده. ومن ثمّ، بإمكان الريبيّ (Skeptischer) أن يكون لديه ديانة، لأنّه يعترف بكلّ صدق أنّه من غير الممكن أن نبرهن على أنّه لا يوجد إله مثل هذا الإله. ويُنكر الريبيّ على العقل الإنسانيّ قدرته على أن يُبرهن دومًا على وجود الله من خلال التنظير، إلّا أنّه يرى بنفس القدر من اليقين من جهة ثانية، أنّه لا يُمكن إثبات عدم وجود الله.

على الله، لأنّه يُدرك تمامًا أنّ المخيّلة الإنسانيّة توسّعت كثيرًا في هذه الصفات إلى حدّ الهذيان والى حدّ إسقاط صفات عليه لا تمتّ أبدًا بصلة إليه، لأنّه خارج الزمن، وبالتالي كلّ محاولة لوضعه في إطار أو في فكرة تبقى دون مستواه، بل تشوّه صورته، تمامًا كالذين يؤمنون بقوّة السحر وبوجود الأشباح وغيرها من الكائنات التي أساس لها.

إنّ الإيمان بإله مُمكن فحسب، كحاكم للعالم، هو بالطبع الحدّ الأدنى من اللاهوت، إذ له تأثير كبير بما فيه الكفاية، لأنّه يستطيع أن يُحفّز الأخلاق عند أيّ إنسان يُقرّ بضرورة واجباته بيقين قاطع. بيد أنّ الأمر يختلف تمامًا مع الملحد العقائديّ[1] الذي يُنكر علنًا وجود إله، والذي يُعلن أنّه من المستحيل وجود إله على الإطلاق. هؤلاء الملحدون العقائديّون، كانوا موجودين أو أنّهم أخبث الناس. معهم انهارت حوافز الأخلاق. هؤلاء الملحدون يُعارضون الربوبيّة الأخلاقيّة.

4 ـ الرُّبوبيّة الأخلاقيّة

الرُّبوبيّة[2] الأخلاقيّة (moralischer Theismus) هي بالطبع نقديّة (kritisch)، إذ تَتَتبّع البراهين النظريّة لوجود اللّه خطوة خطوة، وتعتبرها غير ملائمة. في الواقع، يؤكّد الرُّبوبيّ الأخلاقيّ تمامًا أنّه يستحيل على

(1) الملحد العقائديّ هو الذي يعتبر أنّه من غير المُمكن البرهان على وجود اللّه، إذ يُردّد في حواراته، أينما حلّ، أنّ الأسس التي يستند إليها المؤمنون ببراهين وجود اللّه لا أساس لها، وبالتالي يتحوّل هذا الترداد مع الوقت إلى عقيدة ثابتة، ولو أنّ الملحد لا يؤمن بأيّ عقيدة.

(2) سادت الربوبيّة في الأوساط الفكريّة في القرن الثامن عشر في أوروبّا. وقد عرّف فولتير، الذي كان من دعاة هذا المعتقد، إيمان الربوبيّ من منظار فلسفيّ على النحو التالي: «هو رجل مقتنع بشدّة بوجود كائن أسمى، هو في الوقت عينه طيّب وقدير، كائن خَلَق جميع الكائنات المنبسطة والنباتيّة والعاقلة، وهو الذي يُحافظ على ديمومة جنسها ويُعاقب الجرائم من دون قسوة، ويُكافئ الأفعال الصالحة بلطف. إله الربوبيّة هو مبدأ مرتبط ببقيّة العالم، وهو لا علاقة له بالبدع الدينيّة التي تُناقض ذاتها. ديانة الربوبيّ هي الأقدم والأوسع، لأنّ العبادة البسيطة للّه قد سبقت جميع نُظُم العالم. يتكلّم الربوبيّ لغة تفهمها جميع الشعوب، في حين أنّ الديانات لا تتّفق بعضها مع بعض». Voltaire, Dictionnaire philosophique.

العقل النظريّ أن يُبرهن على وجود مثل هذا الكائن بيقين قاطع، إلّا أنّه مقتنع بقوّة بوجود هذا الكائن، ويتحلّى بإيمان لا يقبل الشكّ في الإيمان العمليّ. فالأساس الذي يبني عليه هذا الإيمان لا يتزعزع، ولا يُمكن الإطاحة به، ولو اتّحد جميع الناس لتقويضه (untergraben). إنّه حِصْنٌ يجد فيه الكائن الإنسانيّ ملجأ من دون أن يخاف من أن يُطرد منها، لأنّ الهجمات عليه ستُدمّر كلّها. ومن ثمّ، إنّ إيمانه بالله المبنيّ على هذا الأساس هو ثابت كالبرهان الرياضيّ. هذا الأساس هو الأخلاق،[1] أي النظام الكامل لواجباته، الذي يُعترف به قبليًّا (a priori) بطريقة قاطعة من قبل العقل المحض. تنبع أخلاق الأفعال الضروريّة من فكرة كائن يتصرّف بحرّيّة، كائن عقلانيّ، ومن طبيعة الأفعال نفسها. ومن ثمّ يُمكن التفكير في شيء أكثر يقينًا وأصلب في أيّ عِلْم منفرد من التزاماتنا بالأفعال الأخلاقيّة. لذا، يجب على العقل أن يتوقّف إذا كان بمقدوره إنكاره بأيّ شكل من الأشكال. لأنّ الأفعال لا تتعلّق بنتائجها أو بظروفها، إذ هي مُحدّدة للكائن الإنسانيّ مرّة واحدة وإلى الأبد من خلال طبيعتها الخاصّة. فمن خلال وضع غايته فيها فحسب، يُصبح إنسانًا، ومن دونها يتحوّل إلى حيوان أو إلى وحش. إنّ عقله يشهد ضدّه عندما ينسى نفسه ويتصرّف ضدّ هذه الأفعال، إذ يُضحي حقيرًا وشنيعًا أمام عينيه. ولكن إذا كان واعيًا للتقيّد بها، فهو متأكّد من أنّه سيُصبح عضوًا في سلسلة مملكة الغايات (Zwecke). هذا التفكير يمنحه أعظم راحة، ويجعل منه كائنًا نبيلًا، يستحقّ السعادة

(1) لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ كانط لا يضيف شيئًا عمّا قاله في مسألة الأخلاق من قبل في كتبه، سواء أكان في كتابه **أساس ميتافيزيقا الأخلاق** أو في كتابه **نقد العقل العمليّ**، وحتّى في كتابه **الدين في حدود العقل البسيط**، حيث أخضع البعد الدينيّ للبعد العقليّ، والدين للأخلاق، والأخلاق للمسيحيّة.

(Glückseligkeit) حتّى في أعماقه، ويبعث فيه الأمل ليجعل من مجال الأخلاق مجالًا شاملًا مع سائر الكائنات العقلانيّة، تمامًا كما يرتبط الجميع بعضهم ببعض في الطبيعة. لذلك، يملك الإنسان أساسًا آمنًا يُمكّنه من أن يبنيَ عليه إيمانه بالله، لأنّه على الرغم من أنّ فضيلته يجب أن تخلو من أيّ أنانيّة (Eigennutz)، فهو لا يشعر بغريزة في نفسه، بعد الكثير من المطالب والمنبّهات المُغرية، بل يأمل بسعادة دائمة أكثر إغراء. فهو يُحاول أن يتصرّف وفقًا للواجبات التي يَجدها متأصّلة في طبيعته، بيد أنّ لديه حواسّ تُظهر له العكس في روعة دائمة، فإذا لم يكن لديه المزيد من حوافز وقوى أخرى لمقاومتها، فسيصاب في النهاية بالعمى بفعل هذا الانبهار. ولكي لا يتصرّف ضدّ قواه الخاصّة، يتعيّن عليه، من خلال عقله الخاصّ، أن يُفكّر في كائن تكون إرادته على وجه التحديد تلك الوصايا، والتي يُقرّ بها على أنّها مُعطاة من ذاتها بطريقة قبليّة (a priori) قاطعة. وعليه يجب أن يُفكّر في هذا الكائن على أنّه الأكمل، وإلّا فإنّ أخلاقه لا يُمكن أن تصبح حقيقة. ويجب أن يكون كلّي القدرة حتّى يتمكّن من معرفة أصغر النزوات في أعماق قلبه، ودوافع ونيّات أعماله كلّها. لذلك، إنّ الكثير من المعرفة عادةً لا يكون كافيًا، إذ تحتاج إلى علم شامل (Allwissenheit) أيضًا. يجب أن يكون كلّيّ القدرة، كي يتمكّن من ترتيب الطبيعة بأكملها لتتوافق مع الطريقة التي أتصرّف بها وفقًا لأخلاقي. ويجب أن يكون مقدّسًا وعادلًا، وإلّا لَمَا كان لي أمل في أن يكون أداء واجبي مرضيًّا عنه. في هذا السياق، نرى أنّ الرُبوبيّ الأخلاقيّ يُمكن أن يكون لديه مفهوم دقيق ومُحدّد عن الله، حينما يضع هذا المفهوم في توافق مع الأخلاق. الأمر الذي يجعل كلّ ما يوجّهه الملحد الريبيّ من انتقادات غير ضروري. ولمّا كان لا يحتاج إلى براهين

نظريّة لوجود اللّه، فهو مقتنع بذلك على وجه اليقين، وإلّا سيتعيّن عليه أن يرفض القوانين الأخلاقيّة الضروريّة المؤسّسة في طبيعة كيانه، ومن ثمّ هي ضروريّة للغاية. وهكذا يُستَمدّ اللاهوت من الأخلاق وليس من التنظير ولكن وفقًا لوجود عمليّ، أي ليس من المعرفة بل من الإيمان.[1] ولكن، هذه فرضيّة عمليّة وضروريّة بالنسبة إلى معرفتنا (Kentnisse) العمليّة، تمامًا كالبديهيّة (Axioma) بالنسبة إلى المعرفة النظريّة. إنّ وجود حاكم حكيم للعالم هو إذن مسلّمة (Postulat) ضروريّة للعقل العمليّ (praktischen Vernunft).

(1) Nicht durchs Wissen, sondern durch den Glauben.

القسم الثاني:

اللاهوت الترنسندنتالي

في هذه المعرفة عن اللّٰه الناجمة عن المفهوم المحض، نملك ثلاثة مفاهيم مُكوّنة لله، هي:

1 ـ الكائن الأصليّ (ens originiarium). أفكّر هنا في اللّٰه بوجه عام كشيء لا يَشتقّ من أيّ شيء آخر، أي ككائن أصليّ، إذ هو الكائن الوحيد الذي لا يشتقّ من أحد. أصوّر اللّٰه على أنّه منعزل تمامًا عن كلّ شيء، ككائن يوجد لنفسه ومن نفسه، والكائن الوحيد الذي يقف في جماعة من دون أيّ كائن آخر. هذا المفهوم، الكائن الأصليّ (entis originarii)، هو أساس اللاهوت الكوزمولوجيّ، إذ منه أستنتج الضرورة المطلقة والكمال الأكثر رفعةً لله.

2 ـ والكائن الأسمى (ens summum). هنا أفكّر في اللّٰه ككائن يحتوي على كلّ حقيقة، ويَشتقّ، على وجه الدقّة، من مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum) ومن صفاته ومن أصالته ومن ضرورته المطلقة. هذا المفهوم عن اللّٰه، ككائن أعلى (ens maximum)، هو أساس اللاهوت الأنطولوجي.

3. وكائن الكائنات كلّها (ens entium). هنا أفكّر في اللّٰه ليس فقط ككائن أصليّ في ذاته والذي لا يشتقّ من أحد، بل كأعلى مرجعيّة لجميع الأشياء كلّها، ككائن يَشتقّ منه كلّ شيء. وهذا ما نُسمّيه اكتفاء اللّٰه في كلّ شيء (Allgenügsamkeit). هذه المفاهيم الثلاثة للّٰه ككائن أصليّ، وكأعلى كائن، وككائن الكائنات،[1] هي الأساس لكلّ شيء. وسوف ننسب بالطبع صفات أخرى متنوعة إلى اللّٰه في ما يلي، بيد أنّ هذه ستكون التحديدات الفرديّة (einzelne) فحسب لهذه المفاهيم الأساسيّة.

(1) يستعير كانط هذه المفاهيم من فلسفة القرون الوسطى. وهي تعابير كانت شائعة للتعبير عن عظمة اللّٰه وأنّه كائن الكائنات ومرجع كل شيء. وقد اختصرها كانط في هذه الصفحات ليدلّ على أهميّتها. فهو يقبل بهذه المفاهيم ولكن من دون التشديد كثيرًا على تفسيرها، إذ ما إن يسعى الإنسان إلى فهمها حتّى يقع في التشبيهيّة، وبالتالي يُسقط على الكائن صفات إنسانيّة محضة لا علاقة لهذا الكائن بها.

الفصل الأوّل:

لاهوت الكائن[1]

دعونا نَعتبر أنّ الله هو الكائن الأسمى، أو على الأقل، دعونا نستخدم أوّلًا هذا المفهوم هنا كركيزة. ولكن أنّى لي أن أكون قادرًا على التفكير في أعلى كائن من خلال العقل المحض، على أنّه شيء فحسب؟ يجب أن يكون لكلّ شيءٍ شيءٌ إيجابيّ يُعبّر فيه عن معنًى (Sinn). ذلك أنّ اللا كينونة (Nichtsein) لا تستطيع تأسيس أيّ شيء. إنّ مفهوم الكائن الذي هو سلبيّ في جميع الحالات (ente omni modo negativo) هو مفهوم اللا كينونة (non entis)، ولمّا كان كلّ شيء بالتالي له حقيقة، يُمكننا أن نتصوّر، من بين الأشياء الممكنة، إمّا كائنًا أكثر واقعيّة (ens realissimum) وإما كائنًا واقعيًّا جزئيًّا، وإما سلبيًّا جزئيًّا (ens partim real, partim negative). بناءً على ذلك، كلّ شيء يجب أن يكون له حقيقة، وبالتالي يُمكننا أن نُصوّر كلّ شيء مُمكن، إمّا كالكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum) وإما كالكائن الواقعيّ جزئيًّا، والسلبيّ جزئيًّا (ens partim reale, partim negativum). ولكن، في كلّ حالة، لا نَملك إلّا بعض الأشياء الواقعيّة، إذ ينقص دومًا شيء ما، وبالتالي لا يكون شيئًا كاملًا. لذلك، ينبغي للشيء

(1) العنوان باللغة الألمانيّة: Die ontotheologie.

(للكائن) الأعلى أن يكون واحدًا يحتوي على كلّ الحقيقة. لأنّه في هذه الحال الفريدة، لديّ شيء يرتبط تحديده الشامل بمفهومه في آنٍ واحد، لأنّه مُحدّد بصورة كاملة فيما يتعلّق بمحمولات الأضداد(praedicatorum oppositorum) المُمكنة. إنّ مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة هو في الوقت عينه كائن أسمى (entis Summi)، وبالتالي، إنّ الأشياء كلّها، ما خلا هذا الكائن، هي جزئيًا واقعيّة، وجزئيًا سلبيّة (partim realia, partim negativa)، ولهذا السبب لم يُحَدَّد مفهومها بدقّة. ففي مفهوم الإنسان الأكثر كمالًا إنسانيًا، على سبيل المثال، لم يُحَدَّد ما إذا كان هذا الإنسان مُسنًّا أو شابًّا، طويل القامة أو صغيرًا، متعلّمًا أو غير متعلّم. ومن ثمّ، إنّ مثل هذه الأشياء ليست أشياء مكتملة، لأنّها لا تمتلك الواقع كلّه، بل تختلط بالسلبيّات. ولكن ما السلبيّات؟ لا شيء سوى حواجز أمام الوقائع. لأنّه لا يُمكن التفكير في النفي إذا فكّرنا قبلًا بشيء إيجابيّ. كيف أريد أن أفكّر في هذا النقص؟ في الظلام من دون مفهوم النور، أو في الفقر من دون مفهوم الرخاء؟ ومن ثمّ، إذا قُسّمت كلّ المفاهيم السلبيّة، مفترضين دومًا الواقع مسبقًا سلبيًا، وتاليًا إنّ كل شيء في تحديده يستمرّ ككائن حقيقيّ جزئيًا، وسلبيّ جزئيًا (ens partim reale, partim negativum)، يفترض إذن كائنًا أكثر واقعيّة (ens realissimum) أي فيما يتعلّق بحقائقه وسلبيّاته، إذ هي ليست سوى قيود لأعلى حقيقة. فعندما أزيل كلّيًا بعض الحقائق من مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum)، تبرز سلبيّات تعطيني مفهوم الكائن الواقعيّ جزئيًّا، والكائن السلبيّ جزئيًا (ens partim reale, partim negativum)، حين أدمجها مع الحقائق المتبقّية. عندها يحتوي مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة في الوقت عينه على أساس المفاهيم الأخرى. فهو من ثمّ المقياس

الأساسيّ الذي بموجِبه ينبغي لي أن أفكّر فيه وحتّى أن أحكم على الأشياء الأخرى. وهكذا، على سبيل المثال، لا يُمكنني التفكير في شخص جاهل بطريقة أخرى إلّا إذا كنت أفكّر سابقًا في كائن يعرف كلّ شيء، ثمّ ما لبث أن ألغى هذا الواقع تمامًا. وينجم عن هذا كلّه أنّ مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة هو في الوقت عينه مفهوم الكائن الأصليّ الذي تشتقّ (abgeleitet) منه مفاهيم الأشياء الأخرى كلّها. ولكن، بالطبع، ليس سوى كائن أصليّ منطقيّ (ens originarium logice)، أي كائن لا يُمكن أن يشتقّ مفهومه من أيّ شيء آخر، لأنّ جميع مفاهيم الأشياء الأخرى يجب أن تشتقّ من هذا المفهوم. وعليه، فإنّ الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum) هو أيضًا كائن أصليّ منطقيّ (ens logice originarium). ومن جهة أخرى، إنّ كلّ كائن محدود (omne ens limitum) هو كائن يشتقّ (ens derivativum) من كائن آخر. إذا تحدّث أحدهم عن «حقائق ممزوجة»، نستخدم تعبيرًا غير مناسب (Unschicklich).[1] لأنّ المزيج بين الواقع والنفي، وبين الشيء واللا شيء لا يُمكن التفكير فيه. فإذا كنت سأمزج شيئًا مع شيء آخر، فلا بدّ من أن يكون لديّ شيء حقيقيّ، بيد أنّ السلبيّات تحتوي على نقائص. ومن ثَمّ، إذا كان للشّيء شيء سلبيّ إلى جانب ما هو حقيقيّ، كالغرفة المظلمة، على سبيل المثال، إلخ، ففي هذه الحال لا يوجد اختلاط في النفي، بل بالأحرى تقييد للواقع. وهكذا في الحال التي ورد ذكرها لم

---

(1) يبدو أنّ الهدف هنا هو المقطع التالي من كتاب إيبرهارد **تحضير للاهوت الطبيعيّ**: «تكون الحقائق إمّا نقيّة وإما مختلطة. والأخيرة هي حقائق تشمل النفي في حدّ ذاتها. في هذه الحالة علينا فصل العنصر السلبيّ عن مفهومنا، إذ علينا الاحتفاظ بشيء حقيقيّ». انظر:
Johann Augustus Eberhard, *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, Halle, p. 14 – 15.

أستطع أن أخلط بين الظلمة كنفي والنور كشيء حقيقيّ، بل بالأحرى النفي والظلمة كواقع، السلبيّة الظاهرة عندما اختزلت وقلّلت من واقعيّة الضوء. بيد أنّ المزيج المنطقيّ للمفاهيم هو شيء مختلف تمامًا. يُمكنني هنا بالطبع أن أقول إنّ مفهوم النفي قد أضيف إلى مفهومي للواقع، لأنّ مفهومي عن النفي هو أيضًا مفهوم تمامًا كما أنّ مفهوم الواقع هو مفهوم. هنا لديّ إذن شيء، أستطيع أن أمزجه ويتناسب معه، ومع ذلك، فإنّ هذا ليس هو الحال في الموضوع نفسه، بل في فكرتي عن الموضوع فحسب.

والأهمّ من هذه الأمور كلّها أطروحة اللاهوتيّين السكولاستيكيّين الذين قالوا إنّ كلّ صفة من صفات الله هي في الواقع الله نفسه.[1] وإذا أردنا إن نُعبّر عن هذه الأطروحة بشكل كامل ودقيق، فتكون على الشكل التالي: كلّ حقيقة فريدة تُعتبر كأساس لا حدود لها هي في الوقت عينه مفهومي الكامل عن الله. إذا دقّقنا في هذه الأطروحة نجد أنّها في الواقع تستند إلى أساس متين. كلّ حقيقة، إذا فكّرت فيها بطريقة غير محدودة، هي الله نفسه، على سبيل المثال، الكلّيّ العلم، الكلّيّ القدرة، الأزليّ. فأنا هنا أمام حقائق فريدة من دون عوائق، ومع ذلك أتصوّر أنّ الله هو أدنى منها كلّيًا، لأنّني أفكّر في مثل هذا الواقع غير المقيّد في نفس الوقت باعتباره سببًا أفهم من خلاله شيئًا آخر من دون تقيّد حقيقيّ. فعلى سبيل المثال، عندما أتصوّر العلم الكلّيّ (Allwissenheit)، أرى في الوقت عينه أيضًا أساسًا أضع من

(1) يشير كانط هنا إلى عقيدة البساطة الإلهيّة التي نجدها على سبيل المثال في كتابات القدّيس أنسلموس رئيس أساقفة كانتربري، ولا سيّما في كتاب البروسلوغيون (Proslogion)، وهو خطاب في وجود الله، وفي كتابات توما الأكوينيّ، ولا سيّما في **الموسوعة اللاهوتيّة** (Summa Theologiae)، وفي كتابات أوغسطينوس، ولا سيّما في كتابه **مدينة الله ضد الوثنيّين** (De civitate Dei contra paganos).

خلاله وأختم بحقّ العلم الكلّيّ والقدرة الكلّيّة، إلخ، الذي ينتمي إليه هذا الواقع الفريد من دون قيود، والتي تنتمي إليه جميع الحقائق الأخرى كلّها، وهكذا من ثمّ يبرز مفهوم اللّٰه. اللّٰه فكرة ضروريّة لفاهمتنا (Verstand) لأنّه ركيزة إمكانيّة الأشياء كلّها. لقد بيّنت هذه الأمور بالتفصيل أعلاه. ولكن السؤال الآن هو أن نعرف إذا ما كانت هذه الفكرة التي هي فكرتنا واقعًا موضوعيًّا لفكرتنا، أي إذا كان هناك كائن بالفعل يتوافق مع فكرتنا عن اللّٰه. لقد أرادوا البرهنة على ذلك لأنّه لا يوجد شيء في مفهومنا يتعارض معه. هذا صحيح بكلّ تأكيد، ذلك أنّ مفهومنا كلّه عن اللّٰه يتكوّن من حقائق. بيد أنّه من المستحيل أن تتعارض حقيقة مع أخرى، لأنّ التناقض يتطلّب أن يكون الشيء موجودًا وألّا يكون. ولكن قد يكون هذا اللا وجود سلبيًّا، وبالتالي لا يُمكن التفكير في شيء من هذا النوع في اللّٰه. ولكن لمّا كان لا يوجد شيء يتناقض مع مفهومي لله، وحده الاحتمال المنطقيّ للمفهوم يُمكن برهنته (erwiesen)، هذا الاحتمال يعني أنّه لا يُمكنني تشكيل المفهوم إلّا من خلال الفاهمة. ذلك أنّ المفهوم المتناقض مع ذاته ليس مفهومًا على الإطلاق. ولكي أعطي هذا المفهوم الخاصّ بي حقيقة موضوعيّة وأُبرهن على أنّ هناك بالفعل موضوعًا يتوافق مع مفهومي، لأنّ هذا يتطلّب أكثر من ذلك كي لا يكون هناك تناقض في مفهومي. فكيف يُمكن لمفهوم مُمكن منطقيًّا، فقط لأنّه مُمكن منطقيًّا، أن يُؤسّس في الوقت عينه الإمكانيّة الحقيقيّة لموضع ما؟ من أجل هذا لا تتطلّب المسألة إصدار حكم تحليليّ فحسب، بل أيضًا حكم تركيبيّ، أي يجب عليّ أن أكون قادرًا على معرفة أنّ تأثيرات (Wirkungen) الوقائع لا تُلغي بعضها بعضًا. فعلى سبيل المثال، إنّ العزم والفطنة هما كلاهما وقائع، بيد أنّ تأثيرهما ما برح

في أغلب الأحيان من النوع الذي يُلغي أحدهما الآخر. ولكي نحكم على أنّ الوقائع المرتبطة بمفهوم الله لا تُلغي بعضها بعضًا بسبب نتائجها، ومن ثمّ لا أملك القدرة مسبقًا على القيام بذلك، والحال أنّه لا يُمكنني إثبات الإمكانيّة الدقيقة لمفهومي، ولكن من ناحية أخرى، من المؤكّد أيضًا أنّه ما من إنسان يستطيع إثبات استحالة ذلك.

إذا سألنا كيف نصل إلى مفهوم الحدّ الأقصى (maximum) لجميع الحقائق، يجب علينا استبعاد جميع العوائق من مفهوم الواقع، إذا أردنا أن نستخدمه في مفهوم الواقعيّة (realissimi). لأنّه في الأساس، لا يُمكننا التفكير في الله بطريقة مختلفة إلّا إذا ربطنا كلّ ما هو واقعيّ من دون أيّ عائق، ما نصادفه في أنفسنا. ولكن، من الصعب في أغلب الأحيان أن نعزل جميع العوائق، لأنّنا كمخلوقات محدودة، لسنا قادرين في أغلب الأحيان على تصوير الواقع إلّا في محدوديّته. في مثل هذه الحال، لسنا في موقع يسمح لنا بإزالة القيود كلّها عن مفهومنا، وبالتالي ينبغي لنا ألّا نتخلّى عن الواقع نفسه، إذ يُمكننا بالأحرى أن نَنسبها إلى الله، من دون أيّ قيود، لأنّها في الواقع تستند إلى شيء واقعي. ومن ثمّ، على سبيل المثال، يصعب علينا أن نفكّر في الأزليّة (Ewigkeit) من دون أي حدود، ولكن يجب في هذه الأثناء أن نُقاربها من خلال مفهومنا لله، إذ هذه هي الحقيقة. لذا، ننسب الأزليّة إلى الله ونُقرّ بضعف عقلنا في التفكير فيها بطريقة صافية. أمّا فيما يتعلّق بفاهمة الله (Verstand Gottes)، يجب أن نفكّر فيها على أنّها حدْسيّة، في حين أنّ فاهمتنا هي استدلاليّة (diskursiv)، أي لا نستطيع أن نفعل شيئًا سوى مفاهيم الأشياء من خلال خصائصها العامّة. ولكن هذا التقييد ينبغي لي أن أتركه خارج واقع الفاهمة، إذا أردت أن أطبقّه على

اللّه. ومن ثمّ، إنّ فاهمة اللّه لا يُمكنها أن تُفكّر بل تراقب. إنّ مفهوم اللا متناهي مأخوذ من الرياضيّات، وينتمي إليها[1] فحسب، لأنّ هذا المفهوم لا يُحدِّد أبدًا الحَجْم المطلق، بل ما هو دومًا نسبيّ فحسب. إنّه مفهوم الحَجْم، الذي يرتبط بقياسه كوحدة، إذ هو أكبر من أيّ عدد. لذا، لا يُحدّد اللا متناهي أبدًا كم هو كبير شيء ما، إذ لا يُحدّد المقياس أو الوحدة، إذ هناك أمور كثيرة تحصل في الواقع.

فإذا تصوّرتُ أنّ الفضاء (Weltraum)، على سبيل المثال، لا نهاية له (unendlich)، في هذه الحال، أستطيع أن أقيسه إمّا من خلال الوحدة، لأعرف إلى أيّ مدًى هو لا متناهٍ، أو من خلال الأميال، في ضوء ذلك، يُمكنني أن أقول إنّ الفضاء هو أكبر من أيّ عدد من الأميال، ولو فكّرت في مئات الألوف منها. ولكن إذا اتّخذت قُطر الأرض، وحتّى المسافات الشمسيّة كمعيار، يُمكنني أن أقول هنا أيضًا إنّ الفضاء هو أكبر من كلّ الأعداد، أي أكبر، في هذه الحال، من كلّ أقطار الأرض والمسافات الشمسيّة، ولو فكّرت في مئات الألوف منها. ولكن من لا يرى في الحال الأخيرة أنّ اللا متناهي نفسه هو أكبر من الحال الأولى، لأنّ الوحدة في علاقتها بالفضاء الكونيّ هي أكبر من أي عدد كبير وأكبر بكثير ممّا في الحال الأولى؟ استنادًا إلى هذا كلّه، نرى أيضًا أنّ مفهوم اللا متناهي لا يُعبّر إلّا عن علاقة (Verhältnis) عدم قُدرتنا على تحديد مفهوم الحجم (die Grösse)، لأنّ الحَجْم نفسه هو أكبر من أيّ عدد يُمكنني أن

(1) يعتبر إيبرهارد في كتابه تحضير للاهوت الطبيعيّ (Vorbereitung zur naturlichen Theologie) أنّ اللّه غير مُحدّد ولا مُنتهى له، سواء أكان في مفهوم الرياضيّات أم في الميتافيزيقا. الكتاب عينه ص 15 ـ 17.

أُفكّر فيه، وبالتالي لا يُعطيني أيّ مفهوم مُحدّد عن الحَجْم نفسه. لذلك، في الأساس، عندما أسمّي موضوعًا ما لا متناهيًا، فإنّ المنفعة (Vorteil) الوحيدة التي يعطيني إيّاها هي أنّني بدأت أعرف أنّني عاجز عن التعبير عن الحَجْم من خلال الأعداد. وخلاصة القول، قد أنبهر وأندهش جدًّا بهذا الموضوع نفسه، ولكن، من ناحية أخرى، لا يُمكنني أبدًا معرفة حجمه المطلق. وهكذا يُمكن لمفهوم اللا نهاية أن يكون دومًا مفهومًا جماليًّا، لأنّه يُحرّك مشاعري بعمق. إلّا أنّه لا يُساعدني على الإطلاق على أن أقول بدقّة ما هو حجم الموضوع نفسه. وعلاوة على ذلك، إذا كان ينبغي لي أن أقبل بأنّ الموضوع لا متناهٍ، يجب عليّ أن أقبله دومًا بأنّه متجانس مع شيء آخر، لأنّه بالنسبة إلى هذا الشيء، كمقياس له يُطلق عليه اللا متناهي، فعلى سبيل المثال، عندما أقبل بالفاهمة الإلهيّة (göttlichen Verstand) كوحدة وأعترف الآن بأنّ حجم الفاهمة الإلهيّة أكبر من كلّ شيء يُمكنني أن أفكّر فيه من خلالها. لكن هذا لا يُساعدني على الأقل لأكون قادرًا على القول بقوّة إلى أي مدًى تكون الفاهمة الإلهيّة عظيمة. وهكذا نرى أنّني لا أستطيع أن أتقدّم خطوة واحدة إلى الأمام في معرفة اللّه، من خلال تطبيق مفهوم اللا نهاية الرياضيّة عليه، لأنّني بهذه الطريقة، أتعلّم فقط أنّني لا أستطيع البتّة التعبير عن مفهوم عظمة اللّه بالأرقام، وأنّني لا أتعلمّ أن أفهم حَجْمه المطلق. لأنّي لا أستطيع أن أجد مقياسًا له، إذ أين هي الوحدة التي يُمكنها أن تتجانس مع الله؟ ولكن هل يُمكننا ربّما أن ننجح في إيجاد هذا المقياس عن طريق مفهوم اللا متناهيّ الميتافيزيقيّ؟ ولكن ما معنى اللا متناهيّ الميتافيزيقيّ؟ نفهم في هذا المفهوم الكمال في أعلى درجاته، أو الأفضل، من دون أيّ درجة. إنّ كمال الواقع (omnitudo realitatis) هو ما

يُسمّى باللا متناهي الميتافيزيقيّ. إنّه لَحَقّ أن نكتسب من خلال هذا المفهوم مفهومًا دقيقًا عن عظمة اللّه. ذلك أنّ هذا الواقع الكلّيّ لا يُحدّد إلّا عظمته المطلقة. بيد أنّني لا أحتاج هنا إلى قياس متجانس، ولا إلى وحدة يُمكنني مقارنتها بالله نستطيع من خلالها إبراز عظمته الخاصّة به، بل لديّ هنا مفهوم دقيق لهذه العظمة نفسها. لأنّني أفهم أنّ كلّ ما هو حقيقة هو واقع محض، نجده فيه. لكنّ مفهوم الكلّيّة (Totalität) هو دومًا دقيق للغاية، ولا يُمكنني أبدًا التفكير فيه أكثر أو أقلّ ممّا هو عليه. ومن جهة أخرى، لا أستطيع أن أفهم لماذا ينبغي لي أن أعبّر عن مفهوم أنطولوجيّ (مفهوم الكلّيّة Allheit) من خلال التعابير اللا متناهيّة الرياضية (mathematischen). ألا ينبغي لي أن أستخدم بالأحرى مفهومًا متطابقًا مع مفاهيم هذا العلم، بدلًا من أن نسمح بالغموض وننتحل تعبيرًا من علم غريب، من خلاله يتسلّل مفهوم غريب إلى الداخل أيضًا؟ ومن ثمّ، يُمكننا بسهولة في اللاهوت أن نستغني عن المصطلح اللا نهائيّ الميتافيزيقيّ، حيث إنّ المفهوم الأنطولوجيّ الذي يُعَبَّر عنه بشكل مناسب من خلال مصطلح من أصل رياضي يُمكن أن يُشار إليه بشكل أفضل بمصطلح «الواقع كلّه». ولكن إذا أردنا مصطلحًا خاصًّا بهذا المفهوم، فمن الأفضل لنا أن نختار تعبير «الاكتفاء الكلّيّ» (omnisufficientia)[1]. هذا التعبير يُعبّر عن كلّ شيء حقيقيّ في اللّه بالنسبة إلينا ككائن الكائنات (ens entium)، لأنّ الاكتفاء (sufficientia) يُعبّر دومًا عن علاقة الأساس بنتائجه. ومن الأفضل لنا أن نكتفي بالمفهوم المحض لعقلنا (omnitudo realitatis)، لأنّ هذا المفهوم هو المقياس الأساسيّ الذي به أستطيع أن أحدّد عظمة اللّه المطلقة.

(1) المصطلح باللغة الألمانيّة هو Allgenugsamkeit.

لقد ثبّتنا أعلاه بكلّ عزم المفهوم الشامل لله، إذ هو الكائن الأكثر واقعيّة. هذا هو المثال الذي يحتاج إليه عقلنا كمعيار أعلى لما هو أقلّ كمالًا. ولقد رأينا أيضًا أنّ هذا المفهوم للكائن الكلّي الكمال[1] ينبغي له أن يكون في الوقت عينه مفهوم الكائن الأسمى. والسؤال الذي سيُطرح الآن: أيّ محمولات (Prädikate) سَوف نَنْسب إلى هذا الكائن، وبأي طريقة يجب أن نمضي قدمًا من أجل تنظيم محمولات اللّٰه بطريقة لا تتعارض مع مفهومه ككائن أوّل على الإطلاق؟ نملك هنا دومًا موضوعًا مطابقًا حقًّا مع المفاهيم البسيطة. وقد فكّرنا في السابق في كائن كأساس لإمكانيّة جميع الكائنات كلّها، ونتساءل الآن: ماذا يجب أن يُشبه هذا المثال؟ لذا، نودُّ أن نرى أيّ محمولات يُمكنها أن تتوافق مع مفهوم هذا الكائن الأسمى والأكمل؟ هذا التحقيق ضروريّ للغاية، وإلّا لن يُسعفنا المفهوم أبدًا ولا يُمكننا أن نُدرك المفهوم نفسه من دون تحديد المحمولات المناسبة له. لكنّ هذا التحقيق سيعود علينا بفائدة جَمّة، لأنّه يُعلّمنا أن نتعرّف إلى اللّٰه بقدر ما يستطيع العقل الإنسانيّ أن يستوعب هذه المعرفة. فهو يُعطينا قواعد مفيدة لنعرف ماذا يجب أن نقول عن اللّٰه، وما يجب أن نؤكّده عنه، وسيوصينا بالعناية والفطنة (Behutsamkeit)، حتّى لا يتسلّل شيء ما إلى مفهومنا عن اللّٰه من شأنه أن يتعارض مع واقعه الأسمى.

ما هي المحمولات، إذن، التي يُمكننا أن نُفكّر فيها من خلال الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimo)؟ ما هي صفاته؟ يُمكننا أن نرى ذلك من خلال مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة (entis realissmi)، الذي لا يستطيع إلّا أن يتوقّع الحقائق. ولكن أين سنجد هذه الوقائع؟ وما هي بالضبط؟

(1) المصطلح باللغة الألمانيّة هو Allervollkommensten Wesens.

وكيف نستطيع وكيف يجب علينا أن نَنْسِبها إلى الله؟ كل الحقائق هي تلك الحقائق التي تُعطى لي إمّا عن طريق العقل المحض، بغضّ النظر عن أيّ تجربة، أو تلك التي أصادفها في عالم الحسّ. يُمكنني أن أنسب الوقائع الأولى إلى الله من دون أيّ تردّد، ذلك أنّ هذه الحقائق تُطبّق على الأشياء بوجه عامّ وتُحدِّدها من خلال الفاهمة المحضة (den reinen Vernunft). في هذا السياق، لا تتدخّل التجربة أبدًا، وإنّ الوقائع لا ترتبط بالحساسية. في مفهومي لله على أنّه الكائن الأكثر واقعيّة، يجب أن يكون بالفعل شيئًا (Ding)، وبالتالي ينبغي لي لا بل يجب عليّ أن أنسب إليه الوقائع كلّها التي يُمكنه أن يتوقّعها كشيء. ولمّا كانت هذه الحقائق القبليّة (a priori) تردّنا إلى صفة الشيء الشاملة بوجه عامّ، لهذا السبب سوف نسمّيها محمولات أنطولوجيّة.[1] إنّها مفاهيم ترنسندنتاليّة بحتة. وهذه تشمل إمكانيّة الله ووجوده وضرورته، أو وجوده الذي ينبع من مفهومه، أي مفهوم الجوهر ومفهوم وحدة الجوهر والبساطة واللا متناهي والمدّة والحاضر وغيرها. بيد أنّ هذه المفاهيم كلّها لا تُحدّد إلّا مفهوم الشيء بوجه عامّ. إنّها مفاهيم مجرّدة ينسبها الربوبيّ (Deist) إلى الله. لذا، فمن غير الممكن، والحال هذه، أن نكتفي بها (المفاهيم) وحدها، لأنّ مثل هذا الإله لن يُقدّم لنا أيّ عون، قد يكون بالفعل شيئًا (Ding)، ولكنّه شيء منعزلٌ لا علاقة له بنا. وبالطبع، يجب أن يُشكّل هذا المفهوم عن الله بداية كلّ معرفتنا به، بيد أنّه لا فائدة منه عندما يؤخذ وحده، وغير ضروريّ لنا إذا لم نتمكّن من معرفة المزيد عن الله. ولكي يكون مفهوم الله هذا مفيدًا، يجب أن نرى إذا كانت المحمولات الأنطولوجيّة يسهل تطبيقها على أمثلة

(1) المعنى باللغة الألمانيّة: ontologische Prädikate.

بشكل ملموس. هكذا يفعل الربوبيّ عندما يُفكّر في الله على أنّه العقل الأسمى. فإذا أردنا أن ننسب المحمولات إلى الله بشكل ملموس، ينبغي لنا أن نجد موادَّ لمفهوم الله من المبادئ والمعارف التجريبيّة.[1] ولكن في كلّ تجربتنا، لا نجد شيئًا له واقعيّة أكثر من نفسنا. من هنا، يجب أن تؤخذ هذه الحقائق أيضًا من معرفتنا لأنفسنا، سيكون هناك محمولات نفسيّة يُمكن أن تُنسب إلى الله إضافة إلى محمولاته الأنطولوجيّة. ولكن لمّا كانت هذه المحمولات مستمدّة من التجربة، ولمّا كنّا لا نصادف سوى مظاهر في الوجه العامّ في التجربة، يجب علينا أن نكون حريصين جدًّا هنا كي لا ننبهر بتأثير المظاهر، وأن ننسب، بالتالي هذه المحمولات إلى الله، إذ وحدها الأشياء الناجمة عن الحواس يُمكن أن تُطبّق عليها. ومن ثمّ، يجب أن نشير إلى قواعد الفطنة التالية.

1 - فيما يتعلّق باختيار المحمولات أنفسها: ما أنواع المحمولات التي يُمكننا أن نَستمدّها من التجربة لكي توحّدنا بالله؟ لا شيء ما خلا الحقائق المحضة. ولكن، ما من شيء يملك حقيقة محضًا في العالم كلّه، ذلك أنّ الأشياء التي تُعطى من خلال التجربة هي جزئيًّا واقعيّة وجزئيًّا سلبيّة (partim realia, partim negative). لذا، تبرز هنا صعوبات كثيرة، لأنّ العديد من مفاهيمي مرتبطة ببعض التحديدات التي فيها نواقص في حدّ ذاتها. هذه السلبيّات لا يُمكن أن تنسحب على الله، وبالتالي يجب أوّلًا أن أتّبع طريق النفي (via negationis)، أي يجب أن أفصل باعتناء كلّ ما هو حسّيّ وملتصق بتصوّري لهذه الحقيقة أو تلك، وأن أترك جانبًا كلّ ما هو ناقص وسلبيّ، وأن أنسب

(1) المعنى باللغة الألمانيّة: aus emperischen Prinzipien und Kenntnissen.

إلى اللّٰه الحقيقة المحضة التي تبقى. بيد أنّ الأمر صعب للغاية، إذ غالبًا ما يتبقّى القليل من الواقع أو حتّى لا شيء على الإطلاق بعد أن أكون قد استبعدت كلّ القيود، أو أقلّه لا يُمكنني أبدًا أن أفكّر في الإيجابيّ المحض من دون العنصر الحسّيّ المنسوج في تصوّري له. ففي مثل هذه الحال، يجب أن أقول إنّي إذا نَسَبْت هذه الظاهرة الواقعيّة أو تلك إلى اللّٰه، فلا يُمكنني أن أفعل ذلك إلّا إذا فصلت عنه كلّ القيود (الحسّيّة). ولكن إذا كان النفي لا يستطيع أن ينفصل من دون إلغاء المفهوم في الوقت عينه، فلا يُمكنني، في مثل هذه الحال الأخيرة، أن أقول شيئًا عن اللّٰه. فعلى سبيل المثال، لا يُمكنني أن أنسب الامتداد (Ausdehnung) إلى اللّٰه كمحمول، إذ هو مفهوم حسّيّ بسيط، وإذا فصلت ما هو سلبيّ عنه، لا يبقى لي شيء حقيقيّ على الإطلاق. ومن مفهوم المادّة، بعد أن أزيل كلّ ما هو سلبيّ وحسّيّ ملازم للمفهوم، لا أحتفظ إلّا بقوّة حيويّة من الداخل ومن الخارج، وبمفهوم الوجود الفضائيّ، وإذا تركت جانبًا الوضع الحسّيّ أي الفضاء، تاركًا الوجود المحض للحاضر، لا يُمكنني أن أطبّق على اللّٰه إلّا الواقع نفسه، كقوّة وحضور. بهذه الطريقة سأكون قادرًا على تحديد جَودة المحمولات الإلهيّة، من خلال الطريق السلبيّ (Via negationis)، أي محمولات يُمكنني أن أطبّقها على مفهوم اللّٰه من خلال التجربة، بعد فصل كلّ سلبيّ، ولكن بهذه الطريقة لا يُمكنني أن أتعرّف إلى كميّة هذه الحقيقة عن اللّٰه. وخلافًا لذلك، ما سيبقى فعلًا من مفهومي بعد إلغاء القيود كلّها، ليس سوى درجة صغيرة وضئيلة جدًّا. ومن ثمّ، إذا صادفت واقعًا

في واحدة من صفات الأشياء التي أُعطيت لي في التجربة، يجب أن أنسب هذا الواقع إلى اللّٰه إلى أعلى درجة، وفي معنًى لا متناهٍ. هذا ما يُسمى بالإجراء عن طريق السموّ (per via eminentiae). ولكن لا يُمكنني المضي قدمًا في هذه الطريقة ما لم أسعَ إلى إخراج الحقيقة المحض عن طريق النفي[1] (via negationis). فإذا أهملت هذه المهمّة ولم أفصل هذه السلبيّات كلّها لمفاهيمي بفطنة، ومن ثمّ، إذا استنتجت هذا المفهوم من الواقع كما التقيت به في الظاهر مع كلّ محدوديّته، سيكون مفهومي للّٰه مشوّهًا تمامًا. وهكذا تبرز التشبيهيّة (Anthropomorphismus). يجب أوّلًا إبعاد الحواجز، ومن ثمّ يجب ألّا يُنسب إلى اللّٰه سوى الحقيقة المحض فحسب، ولكن يجب أن تُنسب عن طريق السموّ (via eminentiae)، على سبيل المثال، اللّٰه ليس مجرّد قوّة فحسب، بل قوّة لا متناهية، وليس مجرّد فاهمة فحسب، بل فاهمة لا حدود لها. ومع ذلك، لا يُمكننا أبدًا أن نبلغ تمامًا صفات اللّٰه، قبل أن نتمكّن من معرفتها في حدّ ذاتها. فإذا أخذنا، على سبيل المثال، الفاهمة الإنسانيّة، فلا يكفي تضخيمها إلى ما لا نهاية عن طريق السموّ (via eminetiae)، لأنّها ستظلّ فاهمة محدودة وستنمو بسرعة في المعرفة. فبدلًا من ذلك، يجب علينا أوّلًا أن نترك جانبًا جميع القيود الملتصقة بالفاهمة، أي إنّها لا تستطيع أن تُميّز كلّ شيء إلّا بشكل استدلاليّ. ولمّا كان لا

(1) ناقش كلّ من إيبرهارد وباومغارتن مسألة النفي والسموّ في كتبهما. فالأوّل أشار إلى هذه المسألة في كتابه **تحضير للاهوت الطبيعيّ**، المرجع نفسه ص 26، والثاني في كتابه **ميتافيزيقا**، المرجع نفسه، فصل 826.

يمكننا بوجه عام فهم الواقع المحض (das reine Reale) الذي يبقى، أي ما يُسمّى بالفاهمة، فلا يبقى لنا سوى مسار واحد مفتوح أمامنا:

2. فيما يتعلّق بطريقة العمل، التي من خلالها نستطيع أن ننسب إلى اللّٰه الواقع المجرّد للمفاهيم الحسّيّة.

هذه هي الطريقة النبيلة للقياس. ولكن علامَ تقوم طريقة القياس(per analogism؟ لا يقوم القياس، كما هو شائع، على تشابه ناقص بين الأشياء، ففي هذه الحال سيكون شيئًا غير مؤكّد (unsicheres) هنا. لذا، لن يكون لدينا محمولات سيّئة فحسب، لأنّنا لن نكون في موقع يسمح لنا بالتفكير في وقائعها من دون أيّ قيود، ولكن يُمكننا أن ننسب حتّى هذه الحقائق غير الصافية كلّيًّا إلى اللّٰه بطريقة تجعله يملك شيئًا مُشابهًا لها في ذاته. ولكن كيف تساعدني هذه الأشياء عمليًّا، هل بوسع هذه المحمولات أن تُعطيَني مفهومًا كاملًا وكافيًا عن الله؟ ومع ذلك، إذا قبلنا بأنّ القياس هو التشابه الكامل للعلاقات، أي ما يفهمه باختصار علماء الرياضيّات بالنسبة (ليس للأشياء بل للعلاقات)، فإنّنا سنشعر بالرضا في الحال، فيُمكننا بعد ذلك أن ننظر إلى مثل هذا المفهوم عن اللّٰه ومحمولاته على أنّه كافٍ، بحيث لن نحتاج إلى أيّ شيء على الإطلاق. ولكن، من الواضح هنا أنّنا لن نفترض أيّ علاقة بالحَجْم (لأنّ هذا من اختصاص الرياضيّات) فحسب، بل بالأحرى سنفترض علاقة السبب بالنتيجة، أو حتّى أفضل من ذلك، علاقة العقل بالنتيجة، وبالتالي يُمكننا في الواقع أن نستنتج ذلك بطريقة فلسفيّة. فكما يُنظر إلى شيء واحد في العالم على أنّه نتيجة لشيء آخر، لأنّه أساسه، كذلك، وبالطريقة نفسها، فإنّنا نرى العالم

كلّه نتيجة، أساسها في اللّٰه، وأنّنا لا نستنتج ذلك إلّا من القياس. فكما ترتبط سعادة (Glückseligkeit) الإنسان (إلغاء بؤسه)، على سبيل المثال، بلطافة الآخر، على هذا النحو، إنّ سعادة الناس كلّهم ترتبط أيضًا بلطافة اللّٰه. إنّ الأساس الرئيسيّ لبرهان وجود اللّٰه هو الأساس الأنطولوجيّ من خلال المفاهيم المحضة. بيد أنّ الإمكانيّة الحقيقيّة للكائن الأكثر كمالًا، يجب أن يُبرهن عليها قبل أن أتمكّن من البرهان على وجوده بهذه الطريقة.[1] لأنّ الملحد المتصلّب يُنكر كلّيًّا إمكانيّة وجود إله ويؤكّد أن لا إله. إنّ وجود (Dasein) الكائن الأكثر واقعيّة (entis realissimi) وإنكار إمكانيّة حدوثه، هو في الواقع الأمر عينه، إذ يتعيّن علينا أن نتعامل مع العقل المحض. لذلك عندما يُنكر الملحد المتصلّب وجود اللّٰه، فمن واجبه أن يبرهن على أنّ اللّٰه كائن غير مُمكن. هذه هي طبيعة معرفتنا القبليّة (a priori)، لأنّي إذا ادّعَيت أنّه باستطاعتي أن أبرهن من خلال العقل المحض على أنّ شيئًا ما غير موجود، فلا يُمكنني فعل ذلك إلّا حينما أُثبت أنّه غير مُمكن، وأنّ

---

(1) يبدو أنّ جون دانز سكوتس (John Duns Scotus) الذي عاش بين العامَين 1265 وَ1308، والفيلسوف واللاهوتيّ الإسكوتلنديّ الذي انتقد الفلسفة السكولاستيكيّة التي كانت الفلسفة المهيمنة في القرن الثالث عشر، ولا سيّما مع توما الأكوينيّ، يبدو أنّه كان أوّل من أكّد أن البرهان الأنطولوجيّ، لكي يتمّ تأكيده، يحتاج إلى مقدّمة كبرى تعتبر أنّ اللّٰه مُمكن، ويدّعي أنّ هذا البرهان لم يُثبَّت، لأنّ هذه المقدّمة ليست يقينيّة في حدّ ذاتها ولا يُمكن برهنتها. انظر:

John Duns Scotus, Commentaria Oxoniensis (Quaracchi, 1912 – 1914) 1. 2.2. 32.

وقد تلقّف لايبنتس هذا التحدّي وقبله، وقدّم برهانًا يعتبر فيه أنّ اللّٰه مُمكن بالضرورة، لأنّ مفهوم اللّٰه، الذي يتألّف من الحقائق وعدم النفي، هو بالضرورة خالٍ من التناقض. وقدّ تبيّن لنا في هذه المحاضرات أنّ كانط يقبل ببرهان لايبنتس من ناحية الإمكانيّة المنطقيّة لوجود اللّٰه، ولكن ليس من ناحية الإمكانيّة الواقعيّة.

هذا الشيء يوجد. والسبب في ذلك، هو أنّه لمّا كنتُ لا أستطيع هنا استعارة أيّ دليل من التجربة سواء أكان لصالح وجود الكائن المعنيّ أم ضدّه، لذا، والحال هذه، ليس لديّ طريق آخر أمامي سوى أن أبرهن على مفهوم الشيء فحسب أنّه غير موجود، ممّا يعني إثبات أنّه يناقض نفسه.

ومن ثمّ، يجب على الملحد العقائديّ أن يُبرهن مسبقًا على أنّ الموضوع الذي يتوافق مع فكرتنا للكائن الأكثر واقعيّة يتناقض مع نفسه في توحيد محمولاته الخاصّة به، وبالتالي من غير المُمكن، قبل أن يتأكّد من المطالبة بالحقّ في الادّعاء بأنّ شيئًا (Ding) كهذا غير موجود. ومن جهة أخرى، فإذا حدث لنا أن نبرهن قبليًّا أنّ اللّٰه موجود، فعلينا أن نخضع للواجب أوّلًا لنبرهن على أنّ اللّٰه مُمكن وبكل تأكيد من خلال العقل المحض. ولكن لا توجد طريقة يُمكننا القيام بها إلّا من خلال البرهان على أنّ الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum) لا يُناقض نفسه في توليفة (Synthesis) هذه المحمولات كلّها. بيد أنّ لايبنتس، في برهانه على إمكانيّة وجود الكائن الأكثر واقعيّة، قد خلط إمكانيّة المفهوم مع إمكانيّة الشيء نفسه. وقد خَلَص إلى ما يلي في مفهومِي للكائن الأكثر واقعيّة (ente realissimo)، أنّه لا يوجد تناقض (Widerspruch)، لأنّ واقعًا ما لا يُمكنه أن يُناقض واقعًا آخر، لأنّ التناقض يفترض حتمًا نفيًا لكي أقول إنّ شيئًا ما هو موجود وغير موجود. ولكن حيث لا يوجد إلّا الوقائع كلّها فحسب، لا يوجد نفي، وبالتالي لا يوجد تناقض أيضًا. وإذا لم يكن هناك تناقض في مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة (ente realissimo) ، فإنّ مثل هذا الشيء مُمكن. لقد كان بوسع لايبنتس أن يستنتج أنّ فكرتي عن شيء

بهذه الطريقة مُمكنة. ولأنّه لا يوجد شيء متناقض في مفهومي للشيء يُبيّن مفهوم المُمكن، لكنّه لا يُبيّن بعد إمكانيّة موضوع فكرتي. إنّ مبدأ التناقض ليس سوى المبدأ التحليليّ للإمكانيّة، هذا يعني أنّه يُمثّل اليقين القاطع إذا ما كان مفهومي مُمكنًا أو مستحيلًا. ولكنّه ليس المبدأ التركيبيّ للاحتمال، ممّا يعني أنّنا لا نستطيع من خلاله إثبات ما إذا كان المحمول الخاصّ بشيء ما سيُلغي الآخر أم لا. لأنّه من خلال مبدأ التناقض لا أستطيع أن أتعرّف إلى توليفة محمولات الموضوع، لأنّ ذلك يتطلّب نظرة ثاقبة إلى طبيعة جميع المحمولات وامتدادها فيما يتعلّق بكلّ نتائجها. فإذا شَرَعت في البرهنة على إمكانيّة الكائن الأكثر واقعيّة، أي إمكانيّة توليفة المحمولات كلّها في موضوع واحد، عندها أفترض أن أثبت قبليًّا (a priori) بواسطة عقلي وبيقين قاطع أنّ كلّ كمال يُمكن أن يكون متّحدًا في جذع واحد ومشتقًّا من مبدإ واحد. بيد أنّ مثل هذا البرهان يتجاوز الرؤية المُمكنة للعقل الإنسانيّ كلّه. فمن أين سأحصل على هذه المعرفة؟ من العالم؟ حسنًا وجيّدًا، ولكنّني أجد الوقائع مقسّمة على المواضيع فحسب، فعلى سبيل المثال، أجد عند شخص ما قدرات كثيرة في الفاهمة، ولكن مع بعض التردّد،[1] وعند شخص آخر، خلافًا لذلك، أجد حيويّة كبيرة في انفعالاته، ولكن مع رؤية متوسّطة. وألاحظ عند الحيوانات خصوبة مذهلة في التكاثر، ولكن لا مكان للعقل، في حين أجد العقل عند الإنسان ولكن مع خصوبة أقل بكثير. وبوجيز العبارة، يتبيّن لي أنّه عندما نعثر في موضوع ما على واقع، هناك واقع آخر غير موجود. والآن، لا أستطيع، بالطبع، أن أستنتج أنّ واقعًا ما قد أُلغي من قِبَل واقع آخر، وأنّه، على سبيل المثال، من

(1) المعنى باللغة الألمانيّة: Unentschlossenheit.

المستحيل أن يكون هناك إنسان يُمكنه أن يجمع في ذاته كلّ شيء واقعيّ يمكن أن يمتلكه إنسان آخر، ولكن، من ناحية أخرى، لا أستطيع أن أرى كيف يكون إنسان كامل مُمكنًا، لأنّني لا أستطيع أن أعرف من خلال توليفة (تركيبة) الوقائع الإنسانيّة كلّها، كيف يتناقض تأثير كمال أم لا مع تأثير الكمال الآخر. ولكي نحصل على هذه الرؤية، يجب أن أكون على دراية بجميع التأثيرات المحتملة لجميع الحقائق الإنسانيّة، وعلاقات كلّ منها بعضها ببعض. ولكن لا أستطيع أن أفعل ذلك، لأنّني لا أدرك إلّا وقائع فرديّة في الكائنات الإنسانيّة، وبالتالي تأثيرات توليفة الوقائع الإنسانيّة كلّها فحسب. فإذا أردنا أن نُطبّق هذه الأمور على الله، يجب عليّ أن أُقرّ بعدم قدرتي على الحصول على رؤية ثاقبة حول كيفيّة توليف جميع الوقائع المُمكنة إزاء تأثيراتها كلّها. إذ كيف يدّعي عقلي أنّه يقرّ بكيفيّة عمل الوقائع العليا كلّها، وما التأثيرات التي ستبرز منها، وما العلاقة التي يجب أن تكون لهذه الوقائع كلّها؟ ولكن يجب أن أفهم هذا إذا أردت الحصول على نظرة ثاقبة عمّا إذا كان يُمكن توحيد جميع الوقائع معًا في موضوع (Objekt) واحد، ومن ثَمّ كيف يكون الله مُمكنًا.

ولكن، من غير المُمكن على العقل الإنسانيّ أيضًا، من جهة أخرى، أن يبرهن على أنّ مثل هذا الجمْع بين الكمالات كلّها في شيء واحد مستحيل، لأنّ هذا يتطلّب رؤية جديدة في نطاق التأثيرات القديمة لمجمل الواقع، ولأنّ الأسباب نفسَها التي تُبيّن عدم قدرة العقل الإنسانيّ على تأكيد وجود مثل هذا الكائن هي أيضًا كافية بالضرورة لتُبرهن على عدم قدرة تطبيق مضاد. وخلاصة القول، من المستحيل علينا أن نُبرهن على أنّ وجود الله غير مُمكن. وعلاوة على ذلك، لا يضع العقل أيّ عائق (Hindernis) في

طريق قَبولي احتماليّة إله، إذا ارتبط به بطريقة أخرى. العقل نفسه غير قادر على أن يبرهن على هذا اليقين بشكل مستقلّ عن كلّ تجربة (يجب على البراهين القبليّة أن تملك يقينًا ثابتًا، وإلّا فهي ليست براهين على الإطلاق). فهذا يتطلّب رؤية ثاقبة تتجاوز بكثير حدود قدرة العقل الإنسانيّ. ولكن من هذا العجز نفسه لعقلنا يتبعه أيضًا استحالة البرهان على أنّ الكائن الأكثر كمالًا غير مُمكن. وهكذا ينهار بناء الملحد المتشدّد. إذا أراد الملحد أن يُنكر وجود اللّٰه ويؤكّد عدم وجود إله مطلق، فعليه، والحال هذه، أن يُوضح أوّلًا استحالة وجوده. بيد أنّ العقل هنا يتخلّى عنه، وأنّ كلّ شيء قد يسوقه ضدّ إمكانيّة وجود اللّٰه سيكون مُجرّد سخافة وهراء فحسب. استنادًا إلى هذا كلّه، نرى أنّ العقل الإنسانيّ لا يستطيع أن يُبرهن لا على إمكانيّة وجودِ اللّٰه ولا على استحالته قبليًّا، لأنّه يفتقر إلى الرؤية الضروريّة في مجال الوقائع كلّها وتأثيراتها. ولكن لا شيء يَمنعنا من افتراض إمكانيّة وجود إله، إذا كان بإمكاننا أن نجد الأسباب المقنعة للقيام بذلك.

وكما دحضنا الملحد المتشدّد ورفضنا تأكيداته المزْهوّة عن عدم وجود اللّٰه قبل أن نُبرهن لأنفسنا على وجود اللّٰه، كذلك يُمكننا أيضًا بنفس الطريقة أن نجعل من هجمات الملحد الريبيّ (skeptischen Atheisten) هجمات غير مُجدية من دون تقديم برهان مُسْبَق على وجود الكائن الأكثر كمالًا. ولمّا كان الريبيّ يشكّ في أنّه لا يوجد أيّ برهان على الإطلاق لأنّ العقل النظريّ لا يُمكنه أن يبرهن على وجود اللّٰه من أجل إرضائنا، فإنّه يشكّ أيضًا في الوقت عينه في وجود اللّٰه نفسه. لا يُمكن دحض الملحد الريبيّ إلّا إذا اعترفنا له بعدم كفاية قدرة البراهين النظريّة على وجود اللّٰه كالكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum)، ومع ذلك نشعر بقناعة داخليّة

لأسباب عمليّة، أنّه يجب أن يكون اللّٰه موجودًا، وأنّه يجب أن نَقبل بوجود اللّٰه وأن نؤمن به، ولو أنّ عقلنا لا يجرؤ على افتراض إمكانيّة وجوده قبليًّا (a priori).

إنّ الدليل الأنطولوجيّ على وجود اللّٰه مأخوذ من مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum). ويستنتج المرء من ذلك ما معناه: إنّ الكائن الأكثر واقعيّة هو الكائن الذي يحتوي على الوقائع كلّها في حدّ ذاتها. ولمّا كان الوجود هو واقع، فمن ثمّ، يجب على الكائن الأكثر واقعيّة أن يوجد بالضرورة. وإذا أكّد المرء بالتالي أنّ اللّٰه غير موجود، فسيُنكر بذلك شيئًا ما في المحمول الذي هو موجود بالفعل في الموضوع، الأمر الذي يخلق تناقضًا هنا. إنّ البساطة الكبيرة لهذا الدليل في حدّ ذاته، تثير شكًّا لا أساس له من الصحّة. لكنّنا سنترك النَقْدَ يأخذ مجراه، لنرى إذا ما كان البرهان سيصمد. في هذا البرهان، يعتمد كلّ شيء من دون شكّ، على ما إذا كان وجود الشيء هو في الواقع أحد وقائعه. ولكن واقع وجود الشيء لا يجعله في حدّ ذاته أكثر كمالًا، وبالتالي، لا يحتوي على محمول جديد، بل يتمّ طرحه بهذه الطريقة مع محمولاته كلّها. كان الشيء في مفهومي، عندما فكّرت أنّه مُمكن فقط لي، وأنّه أيضًا مُكتمل كما كان بعد ذلك، عندما أصبح حقًّا، لأنّه لن يكون نفس الشيء كما كنت أفكّر فيه من قبل، لكنّه سيكون موجودًا أكثر من مفهوم الموضوع (Gegenstand)، إذا كان الوجود حقيقة خاصّة في الأشياء. من الواضح أنّ الكائن ليس محمولًا حقيقيًّا، إنّه مفهوم كلّ ما يُمكن إضافته إلى مفهوم الموضوع لجعله دومًا أكثر كمالًا. إنّه مُجرّد طرح لشيء، أو لتحديدات مُعيّنة، في حّد ذاتها. ففي استخدامه المنطقيّ، الكائن هو مجرّد صلة للحُكم. إنّ عبارة: اللّٰه هو كلّيّ

القدرة، تنطوي على جميع المفاهيم التي لها المواضيع: الله الكلّيّ القدرة. إنّ الكلمة الصغيرة هي ليست محمولًا آخرَ مضافًا، بل ما يُحدّده المحمول (كلّيّ القدرة) أو الذي يُحدّده الموضوع (الله). وإذا أخذنا الآن الموضوع (الله) مع كلّ محمولاته (بما في ذلك الكلّيّ القدرة)، وقلنا «الله موجود» أو «هذا إله»، عندها لا أضيف أيّ محمول جديد على مفهوم اللّٰه، بل أطرح بالأحرى المسألة في حدّ ذاتها مع المحمولات كلّها، وبشكل أكثر تحديدًا الموضوع المرتبط (Beziehung) بمفهومي. يجب على كلّ من الموضوع والمفهوم أن يكون لهما المحتوى نفسه، وبالتالي، لا يُمكن إضافة أيّ شيء على المفهوم الذي يُعبّر عن مُجرّد احتمال، لأنّي أفكّر في أنّ موضوعه مُعطًى (من خلال التعبير «هو»). ومن ثَمّ، لا يحتوي الواقع على أكثر ممّا هو مُمكن. فعلى سبيل المثال، لا تحتوي مئة تالير[1] (Thaler) فِعليّة على أقل من مئة تالير مُمكنة. ولمّا كانت التاليرات المُمكنة تعني المفهوم، والتاليرات الفعليّة تعني الموضوع في موقعه بالذات، وبالتالي، في وضعيّة هذا، أي الموضوع، فهو ينطوي على أكثر من المفهوم، لأنّ مفهومي لا يُعبرّ عن الموضوع بأكمله، ومن ثمّ لن يكون المفهوم المناسب له، لأنّه في الواقع لا يُحتَوى الموضوع في مفهومي بشكل تحليليّ (analytisch) فحسب، ولكنّه يُضاف تركيبيًّا (synthetisch) إلى مفهومي (وهو تحديد لحالتي)، من دون أن يكون هذا خارج مفهومي، وعليه فإنّ المئات من

(1) التالير، عملة قديمة من الفضّة كانت سائدة في أوروبّا الوسطى، ولا سيّما في الإمبراطوريّة الجرمانيّة الرومانيّة المقدّسة والإمبراطوريّة الإسبانيّة. وقد باتت عملة شائعة بين أيدي الناس في أيّام الملك شارل كانت (1500 ـ 1558)، وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر تحوّلت إلى عملة اقتصاديّة في أرجاء العالم. وبقيت حتى القرن التاسع عشر العملة الوحيدة في البلاد الجرمانيّة.

التاليرات التي أتخيّلها لا تزيد شيئًا. إنّ مفهومنا للموضوع يُمكنه أن يحتوي ما يريد وكم يريد، ولكن يجب علينا أن نتجاوزه إذا أردنا إعطاء الموضوع وجوده. إذا كُنت أُفكّر في الوقائع كلّها ما خلا واقعًا واحدًا، وقلت إنّ هذا الشيء المَعِيب غير موجود، فإنّ الواقع المفقود لا يُضاف، بل يوجد بالأحرى بنفس النقص الذي فكّرت فيه، وإلّا فإنّ هناك شيئًا آخر موجودٌ كنتُ قد فكّرت فيه. وإذا فكّرت الآن في كائن ما كأسمى حقيقة (من دون نقيصة)، يبقى السؤال لنعرف إذا كان يوجد أم لا، لأنّه يُحَدَّد تمامًا كمثال، تمامًا كما لو كان موضوعًا حاليًّا. في ضوء هذا، نرى مدى التسرّع حين نستنتج أنّ الوجود موجود بالفعل في مفهوم الشيّ المُمكن. وبالتالي، ينهار كلّ برهان يَعتبر أنّ الوجود يأتي حتمًا من مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissmum)[1].

يُحافظ الدليل الكوزمولوجيّ على صلة الضرورة المطلقة مع الواقع الأكثر سموًّا، ولكن بدلًا من استنتاج الوجود الضروريّ من الواقع الأكثر سموًّا، فإنّه يستنتج من الضرورة غير المشروطة مسبقًا كائنًا يُعبّر عن واقعه غير المحدود. وقد أطلق لايبنتس، ومن بعد ڤولف، على هذا الدليل اسم عَرَضيّة العالم (contingentia mundi). يقول هذا البرهان إنه إذا وُجِد شيء ما، فيجب أن يُوجَد أيضًا كائنٌ ضروريّ للغاية.[2] وعلى أقل تقدير، أنا موجود، إذن هناك كائن ضروريّ للغاية. تحتوي المقدّمة السفلى (der

(1) للتأكّد من هذه الفكرة، ينبغي العودة إلى ما قيل عن هذه المسألة في الفصل الذي خُصّص للبُرهان الأنطولوجيّ في كتاب نقد العقل المحض. انظر:
Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 446.

(2) المعنى باللغة الألمانيّة: ein absolut notwendiges Wesen.

(Untersatz على الاختبار والمقدّمة العليا (der Obersatz) على نتيجة الاختبار. هذه النتيجة تستند إلى القانون الطبيعي للسببيّة، أي أنّ كلّ شيء عرضيّ له سببه، والذي إذا كان عرضيًّا، فيجب أن يكون له سبب أيضًا، حتّى تنتهي سلسلة الأسباب الخاضعة بعضها لبعض، كي نصل إلى سبب ضروريّ للغاية، إذ من دون ذلك لا يوجد شيء يحتوي على الكمال.

إنّ التراجع إلى ما لا نهاية (in infinitum)، مثل وجود سلسلة من النتائج من دون سبب أسمى، أمرٌ عبثيّ. كلّ شيء موجود لا يُمكن أن يوجد إلّا بإحدى هاتين الطريقتين: إمّا بطريقة عَرَضيّة وإما بطريقة ضروريّة. يجب أن يكون للعَرَضيّ سبب لوجوده في مكان ما، فلماذا يوجد بطريقة ما وليس بطريقة أخرى. الآن أنا موجود (وحتّى العالم موجود بشكل عامّ) بشكل عَرَضيّ (أو بالصدفة)، ومن ثَمّ، يجب أن يوجد أيضًا كائن ضروريّ للغاية، كي يكون سبب وجودي كما أنا وليس غير ذلك. وبالتالي، إنّ البرهان يبدأ في الواقع من التجربة فلا يُنَفَّذ بطريقة قبليّة، أو بطريقة أنطولوجيّة، ولمّا كان موضوع كلّ اختبار مُمكن يُسمّى العالم، لذا، يُطلق عليه اسم البرهان الكوزمولوجيّ. ونظرًا إلى أنّ موضوعات التجربة تُستخرج من كلّ صفة خاصّة، تُميّز هذا العالم من أيّ عالم آخر مُحتمل، والتي لا تبني إلّا اختبار عالم في الوجه العامّ من دون أخذ تكوينه بالحسبان، فإنّ البرهان الكوزمولوجيّ يتميّز في تسميته عن البرهان اللاهوتيّ الطبيعيّ، الذي يستخدم كبرهان معاينات للطبيعة الخاصّة بالعالم الحسّيّ الذي هو عالمنا. ويستنتج البرهان الكوزمولوجيّ أبعد من ذلك وجود كائن ضروريّ للغاية، وأنّ هذا الكائن يجب أن يكون في الوقت عينه الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum). هذا الاستدلال هو التالي: لا يُمكن تحديد الجوهر

الضروريّ إلّا بطريقة واحدة، وهي تلك التي ترتبط بالمحمولات المُمكنة المُتعارضة كلّها بشكل متناقض (praedicata contradictorie opposite)، وذلك من خلال واحدة من هذه المحمولات المتعارضة، وبالتالي يجب أن تُحدّد بدقّة من خلال مفهومها. ولكن لا يوجد سوى مفهوم واحد مُحتمل لشيء يُحدّده قبليًا بطريقة متناسقة، إنّه مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة، لأنّه بين المحمولات المتعارضة بشكل متناقض، وحده الواقع يرتبط به دومًا. ومن ثمّ، إنّ مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة هو المفهوم الوحيد الذي بواسطته يُمكننا أن نُفكِّر في كائن ضروريّ، أي إنّ الكائن الواقعيّ موجود بالضرورة.

يستند البرهان الكوزمولوجيّ إلى الاختبار ويمنح نفسه صورة يتّخذ فيها خطوة للوصول إلى وجود كائن ضروريّ بوجه عامّ. بيد أنّ المفهوم التجريبيّ لا يُمكنه أن يُعلّمنا شيئًا عن صفات هذا الكائن، ولكن، في هذه الحال، يتخلّى عنه العقل كلّيًا، ولا يبحث إلّا في المفاهيم. لأنّه لو سألنا بكلّ وضوح: أيّ صفات يجب أن يمتلك الكائن الضروريّ؟ كانت الإجابة: تلك الصفات التي تنبع منها الضرورة المطلقة. لكنّ العقل يعتقد أنّ المتطلّبات اللازمة للضرورة المطلقة تُلَبّى فحسب في مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة. لذا، والحال هذه، يستنتج العقل أنّ الكائن الضروريّ للغاية هو الكائن الكلّيّ الحيويّة. ولكن كيف يستطيع العقل أن يستنتج هذا إذا لم يكن قد افترض مسبقًا مفهوم الكائن، كأنّه يُمكنه أن يُلائم الواقع الأسمى بالضرورة الواقعيّة المطلقة، هذا هو الافتراض الذي أكّده البرهان الأنطولوجيّ[1] الذي نريد أن نتجنّبه (vermeiden) في البرهان

(1) المعنى باللغة الألمانيّة: ontologische Argument.

الكوزمولوجيّ. ولمّا كنّا لم ننجح في أن نُبرهن على الوجود الضروريّ لغاية الموضوع المطابق لهذه الفكرة من خلال مفهوم الواقع الأسمى، فلن ننجح أيضًا، على العكس من ذلك، في أن نثبت الواقع الأسمى لشيء ما من خلال ضرورته المطلقة، ذلك أنّ الضرورة المطلقة هي وجود يقوم على مفاهيم بسيطة. وإذا قُلْتُ إنّ مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة هو مفهوم لهذا النوع، وأنّه في الواقع المفهوم الوحيد المناسب والملائم للوجود الضروريّ، حينئذ يجب أن أقبل بأنّ الوجود يستطيع أن يُستنتج من مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة. ومن ثمّ، يحتوي البرهان الأنطولوجيّ الناجم عن المفاهيم الصافية على ما يُسمّى بقوّة البرهان الكوزمولوجيّ والتجربة المزعومة المعتدلة نوعًا ما، ولكن لتقودنا ربّما إلى مفهوم الضرورة المطلقة، ولكن لا من أجل أيّ شيء معيّن لتوضيحه. فبمُجرّد أن تكون هذه نيّتنا، يجب علينا أن نترك كلّ اختبار على الفور وأن نسعى من بين المفاهيم المحضة إلى تلك التي تحتوي على شروط إمكانيّة الكائن الضروريّ للغاية. إذا كان هذا القول صحيحًا: إنّ كلّ كائن ضروريّ للغاية هو أيضًا كائن واقعيّ، حينئذ يكون من المُمكن أيضًا أن نُحوّل هذه العَرَض قبليّ، كما هي الحال مع كلّ حُكْم جازم، وأن نقول بأن كلّ كائن واقعيّ هو كائن ضروريّ. ولما كان هذا الافتراض يُحَدَّد قبليًّا (a priori) من خلال مفاهيمه فحسب، فإنّ هذه المفاهيم البسيطة للكائن الأكثر واقعيّة يجب أن تحمل معها ضرورتها المطلقة، وهذا ما أكّده البرهان الأنطولوجيّ، والذي لمْ يُقرّ به البرهان الكوزمولوجيّ، ولو أن نتائجه مشوّشة بعض الشيء.[1]

(1) للمزيد من الاطّلاع على نقد البرهان الكوزمولوجيّ في كتابات كانط، انظر:
Emmanuel KANT, Critique de la raison pure, op.cit., p. 431 - 437.

ولكن ما نوع المفهوم الذي نتصوّره عن الكائن أو الأشياء الضروريّة للغاية؟ ففي كلّ زمن، تحدّث المرء عن كائن ضروريّ للغاية، وحاول أن يفهم كيف يُمكنه أن يفكّر في شيء من هذا النوع، وأن يُبرهن عن وجوده. فمن السهل إعطاء تعريف اسميّ لهذا المفهوم، مع التوضيح أنّه شيء يستحيل عدم وجوده، بيد أنّ هذا التفكير لا يجعلنا أكثر حكمة فيما يتعلّق بالظروف التي قد تجعل عدم وجود مثل هذا الشيء مستحيلًا. لأنّه مثلما يُفترض أن يكون عدم وجود (Nonexsitenz) الشيء مُمكنًا، فإنّ الفاهمة الإنسانيّة، التي لديها مفهوم الاستحالة (Unmöglichkeit) من خلال التناقض، لا يُمكن أن تسقط على الإطلاق. كلّ تناقض يتطلّب شيئين، لأنّ الشيء الواحد لا يُمكن أن يناقض نفسه. ومن ثمّ، لا يُمكن أن يكون هناك تناقض في عدم وجود الشيء، وبالتالي لا يوجد تناقض على الإطلاق في عدم وجود الكائن الأكثر واقعيّة (*ens realissimum*). وقد استخدم ڤولف في شرحه الضرورة المطلقة للكائن الواقعيّ أمثلة عن الضرورة المطلقة، منها أنّ المثلّث له ثلاث زوايا ضروريّة[1] للغاية. بيد أنّ الضرورة المطلقة للحكم ليست سوى ضرورة مشروطة للشيء أو للمحمول في الحكم. لا يقول الافتراض المقترح أنّ الزوايا الثلاث هي ضروريّة، بل يقول، في هذه الحال، إنّ المثلّث الذي هنا (المعطى)، يجب أن توجد ثلاث زوايا معه بطريقة ضروريّة. فإذا ألغيتُ المحمول في حُكم مثاليّ وحافظتُ على الموضوع، سيبرز تناقض ما.

إذا وضعْتُ مثلّثًا وألغيت زواياه الثلاث، فهذا تناقض. لهذا السبب

(1) لا يستخدم ڤولف هذا التوضيح، إلاّ أنّه يشير بقوّة إلى ما قاله ديكارت في الفصل الخامس من كتابه **تأمّلات ميتافيزيقيّة**.

أقول بأنّ هذا المحمول ينتمي بالضرورة إلى موضوعه. ولكن إذا ألغيت الموضوع مع المحمول، لا يُظهر أيّ تناقض، لأنّ لا شيء يبقى كي يكون هناك تناقض. وبالتالي، على سبيل المثال، لا يكون هناك تناقض عندما ألغي المثلّث مع زواياه الثلاث. وهذا الأمر نفسه ينطبق على مفهوم الكائن الضروريّ للغاية. إذا ألغيت وجوده، ألغي الشيء نفسه مع كلّ محمولاته. فمن أين إذن يأتي التناقض؟ لا يوجد شيء خارجيّ يُمكن أن يناقضه، لأنّه ليس من المفترض أن يكون الشيء ضروريًا في الخارج، ولا يوجد شيء داخليّ، إذ عندما أُلغي الشيء نفسه، ألغي في نفس الوقت كلّ شيء داخليّ.

لنأخذ مثلًا: «الله كلّيّ القدرة». هذا حُكْمٌ ضروريّ. فمن غير المُمكن إلغاء القدرة الكلّيّة ما دمتُ قد وضعْتُ إلهًا يتطابق مفهومه مع المحمول. في هذا الإطار، لديّ ضرورة منطقيّة وتابعة. ولكن الآن، ماذا ينبغي أن تكون الضرورة الواقعيّة المطلقة؟ ينبغي أن تفترض أنّ الله يجب أن يكون ضرورة مطلقة. ولكن إذا قلتُ: «الله غير موجود»، فلا القدرة الكلّيّة ولا أيّ محمول من محمولاته الأخرى يتجلّى، لأنّها ألغيت كلّها مع الموضوع (Objekt) نفسه، وأنّه ليس هناك أيّ أدنى تناقض في هذا الفكر. وعاد ومن غير المُمكن أن ينشأ تناقض داخليّ إذا ألغيت محمول الحُكم مع الموضوع، بوسع المحمول أن يكون ما يريد، وبالتالي من المُمكن بالنسبة إليّ أن أُكوّن أقلّ مفهوم لشيء قد يترك تناقضًا وراءه، إذا أُلغيَ مع كلّ محمولاته، وأنّه من دون تناقض ليس لديّ من خلال مفاهيم صافية قبليًا أيّ علامة استحالة. ومن ثمّ، من المُمكن في هذه الحال ألّا يوجد الله. فهذا لا يُكلّف العقل النظريّ شيئًا أن يُعلّق وجود الله في الفكر. تقوم مهمّة المثال الترنسندنتاليّ إمّا على إيجاد مفهوم للضرورة المطلقة وإمّا

على إيجاد ضرورة مطلقة لمفهوم كلّ شيء. فإذا كان بإمكان المرء أن يفعل شيئًا واحدًا، فيجب عليه أيضًا أن يكون قادرًا على فعل الآخر، لأنّ العقل لا يعترف بما هو ضروريّ تمامًا إلّا بما هو ضروريّ في مفهومه. بيد أنّ المهمّتين تتخطّيان كلّ جُهد لإرضاء فاهمتنا في هذه النقطة، ولكن في الوقت عينه، تخفّف من كلّ المحاولات بسبب عجزها عن فعل ذلك. إنّ الضرورة المطلقة التي نحتاجها حتمًا كركيزة نهائيّة للأشياء كلّها هي الهاوية (Abgrund) الحقيقيّة للعقل الإنسانيّ. فحتّى الأبديّة، كما وصفها ألبريخت فون هالّير[1] (Haller) في سموّها المُرعب، لا تترك انطباعًا مُذهلًا في الذهن لفترة طويلة، لأنّها تقيس مدّة الأشياء فحسب، إلّا أنّها لا تحملها. لا يستطيع المرء أن يُقاوم الفكر، ولكنّه لا يستطيع تحمّله أيضًا، لأنّ الكائن الذي نتخيّله على أنّه الأسمى بين كلّ ما هو مُمكن، يقول لنفسه تقريبًا: «أنا من أزل إلى أزل،[2] وخارجًا عنّي، لا يوجد شيء إلاّ بإرادتي، ولكن من أين أنا إذن؟ هنا يسقط كلّ شيء من تحتنا، والكمال الأعظم، مثل الكمال الأصغر، يحوم من دون أيّ موقف من الفاهمة النظريّة، والذي لا يُكلّفها شيئًا لتخفي الاثنين، من دون أقلّ أيّ عائق. وخلاصة القول إنّ الضرورة المطلقة للشيء هي مشكلة ستبقى من دون حلّ للفاهمة الإنسانيّة إلى الأبد.

---

(1) ألبريخت فون هالّير (Albrecht von Haller)، طبيب سويسريّ وعالم في الطبيعة وعلم التشريح، وُلد في برن، عاصمة سويسرا، في العامّ 1708 وتُوفّي في المدينة نفسها في العامّ 1777. ذاع صيته في علم النبات والتشريح، إلى حدّ أنّه بات مرجعًا موثوقًا به في هذه المجالات في أوروبّا لمدّة طويلة.

(2) معنى العبارة بالألمانيّة: von Ewigkeit zu Ewigkeit.

لقد تابعنا حتّى الآن إيبرهارد[1] (Eberhard) في كتابه **تحضير للاهوت الطبيعيّ**. ولم ينتقل فورًا إلى برهان اللاهوت الطبيعيّ، إذ يبدو لنا أكثر منهجيّة ألّا نتوقّف عند هذا الآن، ولكن، بعد أن عرضنا مفهوم وبراهين وجود كائن سام من خلال العقل المحض، سننتقل الآن إلى المحمولات الأنطولوجيّة لهذا الكائن، علّنا نتمكّن من الحصول على لاهوت ترنسندنتاليّ يرتبط به. إنّ أوّل شيء هنا هو ما يتعلّق بإمكانيّة وجود اللّٰه، الذي لا يستطيع أحد أن ينكره أو يبرهنه، لأنّ معرفته تتخطّى العقل الإنسانيّ.

فكما أشرنا إلى ذلك أعلاه، إنّ الواقع الموضوعيّ للتوليفة الذي من خلاله ينجم المفهوم يستند إلى مبادئ التجربة المُمكنة، لأنّه من خلال التجربة نَفهم نموذج مواضيع الحسّ كلّها. ولكن، كيف يُمكنني أن أتحقّق من إمكانيّة هذا الشيء قبليًّا (a priori) من دون أن أكون قادرًا على إدراك توليفة (Synthesis) محمولاته؟ إنّ مفهومي هو دومًا مُمكن، ما دام لا يتعارض مع نفسه. بيد أنّ مبدأ التحليل هذا (مبدأ التناقض) ليس سوى العلامة المنطقيّة للاحتمال، التي يُمكن بواسطتها تمييز الموضوع من مبدأ اللا شيء السلبيّ (nihil negativum !). ولكن، كيف يُمكنني من خلال إمكانيّة المفهوم (المنطقيّ) استنتاج إمكانيّة الشيء مباشرة (الحقيقيّ)؟ لننتقل الآن إلى البرهان الذي يعتبر أنّ الكائن الأكثر واقعيّة هو أيضًا كائن

(1) لا بدّ من التذكير هنا بأنّ كانط يُناقش في الجزء الأوّل من هذه المحاضرات كتابات أوغوست إيبرهارد، ولا سيّما الميتافيزيقا وَتحضير للاهوت الطبيعيّ (Vorbereitung zur natürlichen Theologie). وتجدر الإشارة إلى أنّ كانط دخل في نقاش طويل معه، ولا سيّما أنّ إيبرهارد نَشَرَ أكثر من مقالة في برلين بَيّن فيها بعض الفجوات في مقاربة كانط للدوغمائيّة والزمن والمكان وغيرها من المسائل الفلسفيّة التي أثارها كانط في كُتبه النقديّة، الأمر الذي دفع كانط إلى الردّ عليها.

الكائنات (ens entium)، أو كما عبّرنا عنه أعلاه، أنّ الكائن الأكمل يجب أن يحتوي في حدّ ذاته على أساس إمكانيّة الأشياء الأخرى. ولقد برهنّا على ذلك بالفعل، لأنّ كلّ شيء هو حقيقيّ جزئيًّا وسلبيّ جزئيًّا (partim reale, partim negativum)، وبالتالي يفترض جوهرًا يحتوي على الوقائع كلّها فيه ويُشكّل هذه الأشياء من خلال تقييد وقائعه. وإلّا فإنّنا لا نستطيع أن نُفكّر من أين أتت الأشياء سواء أكانت الوقائع أم السلبيّات، لأنّه حتّى النفي يفترض دومًا بعض الحقيقة، إذ ينشأ من خلال تقييد هذا الواقع.

إلى هذه الأمور بالضبط، يستند اليقين المُمكن لِبرهاني على وجود الله، الذي نوقش بالتفصيل في مقالة نشرتها منذ بضع سنوات. وقد تبيّن لي هنا أنّه، من بين جميع البراهين المُمكنة، هذا البرهان يمنحنا أفضل تحرّر، بحيث إذا ألغينا الكائن الأوّل (Urwesen)، فإنّنا في الوقت عينه نُلغي الركيزة (Substratum) الأساسيّة لإمكانيّة الأشياء كلّها. ولكن، حتّى هذا البرهان ليس مؤكّدًا بطريقة حاسمة، لأنّه لا يستطيع أن يُحدّد الضرورة الموضوعيّة لكائن أوّليّ، بل يُحدّد الضرورة الذاتيّة من أجل قَبُول مثل هذا الكائن. لكنّ هذا البرهان لا يُمكن دحضه بأي حال من الأحوال، لأنّه يستند إلى طبيعة العقل الإنسانيّ، لأنّ هذا يفترض تمامًا قبول كائن، وأنّ العقل مُمكن قبل كلّ شيء، وإلّا لا أستطيع أن أكون قادرًا على الاعتراف بأيّ مكان ما، كيف يكون شيء ما مُمكنًا. ونستنتج من هذا كلّه، أنّ الكائن الأسمى هو في الوقت عينه الكائن الأوّليّ الذي ينبثق منه جوهر الأشياء كلّها، ويستتبع ذلك أنّ النظام والجمال والانسجام والوحدة التي نجدها في الأشياء ليست دائمًا عرضيّة، ولكن يُمكن، بالأحرى، أن تكون متلاصقة بالضرورة في جوهرها. إذا وجدنا، على سبيل المثال، أنّ أرضنا غارقة عند

القطبين، ومرتفعة بين المناطق المداريّة تحت خطّ الاستواء، فهذا يتأتّى من ضرورة طبيعتها، أي من توازن كتلة الأرض السائلة سابقًا. ومع ذلك، فقد تمكّن نيوتن قبل كلّ اختبار، وقبل أن يقيس علماء الفلك ارتفاعها عند خطّ الاستواء، تمكّن من أن يثبت قبليًّا شكل الأرض، فقط لأنّها كانت سائلة في الماضي.

بيد أنّه أصبح لتسطيح شكل الأرض الكرويّ الآن ميزة خاصّة، إذ يمنع وحده بروز الأرض النادرة أو حتّى الجبال الصغرى التي ربّما تسبّبت فيها الهزّات الأرضيّة من تحريك رماد الأرض بشكل مستمرّ، وبشكل ملحوظ وجنونيّ خلال فترة طويل. إنّ ارتفاع الأرض تحت خطّ الاستواء هو جبل عظيم بحيث إنّ اهتزاز أيّ جبل آخر لن يُغيّر ولن يقدر أن يخرجه بشكل ملحوظ من موقعه فيما يتعلّق بالمحاور، أو حتّى أن يكون قادرًا على تغييره. ولكن مهما يكن هذا الترتيب حكيمًا، يجب ألّا أستمدّه مباشرة كأنّه شيء عرضيّ (zufällig) من الإرادة الإلهيّة، بل عليّ أن أعتبره، بالأحرى، ضرورة لطبيعة الأرض، تمامًا كما وُضِّحَ بالفعل في هذه الحال. ومع ذلك، فهذا لا ينتقص من عظمة الله كخالق للعالم (Weltschöpfer)، ولما كان الكائن الأصليّ الذي تنبثق من جوهره طبيعة الأشياء كلّها، فإنّ هذا الترتيب في الطبيعة، الذي وفقًا لمؤسّسة ضروريّة، هو مستمدّ من جوهره، ولكن ليس من إرادته. وإلّا أصبح مهندسًا للعالم وليس خالقًا له. وحده ما هو عَرَضيّ في الأشياء يُمكن أن ينجم عن الإرادة الإلهيّة ومن الترتيبات التعسّفيّة. وبالتالي، وحده شكل الأشياء يُمكنه أن ينبثق من الإرادة الإلهيّة. حين نقول هذا، لا يعني أنّنا نجعل الأشياء نفسها مستقلّة عن الله، ولا نسحبها بأيّ شكل من الأشكال من سلطته العليا السامية. لأنّ المادّة، التي يكمن

فيها الواقع نفسه، التي نستمدّها من الكائن الإلهيّ، ننظر إليها من خلال الكائن الأصليّ (ens originarium) الذي يحتوي في ذاته على علّة الأشياء المُمكنة. استنادًا إلى ذلك، نجعل جوهر الأشياء نفسه مشتقًّا (derivativ) من اللّٰه، أي من جوهره. لأنّه لا يُمكننا حتّى التفكير في أنّ الإرادة الإلهيّة الخاصّة ضروريّة كي يُنتج شيء ما بعض التأثير الناجم بطريقة ضروريّة عن الطبيعة، فعلى سبيل المثال، كيف تكون الإرادة الإلهيّة الخاصّة ضروريّة لجسم سائل، عندما يدور حول محوره، ويأخذ شكل الجسم الكرويّ، لأنّ هذا تأثير ضروريّ لطبيعة الجسم. إذا أردنا أن نستمدّ كلّ شيء من الإرادة الإلهيّة، سيتعيّن علينا أن نجعل كلّ شيء ملتصقًا (inhäriert) بالضرورة في طبيعة الأشياء ومستقلًّا عن اللّٰه. نُقرّ بالخالق انطلاقًا من كلّ ما هو عرضيّ فحسب، أي من شكل الأشياء وليس من مادّتها (Materie) الضروريّة في كائن الشيء نفسه. ومن ثمّ، إذا كانت القوانين والترتيبات الضروريّة في الطبيعة التي تنبع من جوهر الأشياء نفسها مرتبطة بالله (ويجب أن ترتبط به، وإلّا لن نكون قادرين على أن نجد أيّ ركيزة لإمكانيّة وجودها)، فهي لا تستطيع أن تفعل غير ذلك ممّا يُمكن اشتقاقه من جوهرها الأصليّ. إنّ كلّ ما حصلنا عليه من العقل المحض عن وجود اللّٰه، نرى من خلاله أنّنا قد أُنصفنا حين سلّمنا وافترضنا مسبقًا وجود كائن أصيل هو في الوقت عينه كائن أكثر واقعيّة، كفرضيّة ترنسندنتاليّة ضروروريّة، لأنّ الكائن الذي يحتوي على معطيات كلّ ما هو مُمكن، والإبطال يُلغي في الوقت عينه كلّ إمكانيّة، هذا الكائن الأصيل الأكثر واقعيّة هو بالتحديد افتراض مسبق ضروريّ بسبب علاقته بإمكانيّة الأشياء، لأنّه خارج المفهوم المنطقيّ لضرورة الشيء، فإنّ هذا الكائن يُدعى كائنًا ضروريًّا للغاية، ذلك أنّ

عدم وجوده هو تناقض، وبالتالي مستحيل. نحن نملك مفهومًا عقليًا آخر للضرورة الواقعيّة. هذا هو الإطار الذي يكون فيه الشيء ضروريًا، لأنّ عدم وجوده سيؤدّي إلى إلغاء كلّ احتمال. لا شكّ في أنّ الفاهمة المنطقيّة للإمكانيّة تسبق الواقع، ممّا يُمكّنني هنا من التفكير في إمكانيّة الشيء من دون واقعه. ولكن من الناحية الواقعيّة، لا نملك مفهومًا للاحتمال إلّا من خلال الوجود، ومع الاحتمالات كلّها التي نُفكّر فيها بشكل واقعيّ، نفترض دومًا وجودًا، على الرغم من أنّه ليس دومًا حقيقة الشيء نفسه، أي حقيقة في الوجه العام، والتي تحتوي على معطيات الاحتمالات كلّها. ولمّا كانت كلّ الإمكانيّات تفترض مسبقًا شيئًا مُعطى حاليًّا، لأنّه إذا كان كلّ شيء ممكنًا، عندها لن يكون للمُمكن نفسه أيّ سبب، لذا، والحال هذه، لا يُمكن أن يكون سبب الاحتمال نفسه مُمكنًا فحسب، بل يجب أيضًا أن يُعطى. وتجدر الإشارة أيضًا إلى أنّ هذا يوضح الضرورة الذاتيّة لمثل هذا الكائن، أي إنّ عقلنا النظريّ يرى نفسه مُلزمًا بافتراض هذا الكائن مسبقًا إذا كان يريد أن يرى لماذا هذا الشيء قادر على كلّ شيء ولكن ليس بأيّ حال من الأحوال الهدف الموضوعيّ لمثل هذا الكائن، إذ لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال إثباته في هذه المسألة، لأنّه يجب على العقل هنا أن يقرّ بضعفه، وعدم قدرته على التحليق فوق حدود كلّ تجربة مُمكنة. وإذا تجاسر على مواصلة التحليق خارج الحدود، فسيكون عرضة للأمواج والأعاصير البحريّة، وسيغرق في هاوية لا قَعْرَ لها وستبتلعه بالكامل.[1]

---

(1) يختصر كانط هنا مفهومه لقدرة العقل على المعرفة، كما عبّر عنه في كتابه **نقد العقل المحض**. فما دامت المعرفة ترتبط بالزمان والمكان وبِما تقدّمه الحساسية من انطباعات وصور، وما يُقدمّه العقل من قدرات لاستيعاب هذه الصور وهذه الانطباعات، تسير المعرفة في خطّ صحيح، وتتطوّر لأنّ المعطيات ما برحت ضمن

ومن ثمّ، كلّ ما يُعلّمنا إيّاه العقل النظريّ عن وجود الله هو أن يُبيّن لنا كيف يجب أن نفترض هذا الوجود، بيد أنّ العقل النظريّ لا يُرينا كيف يُمكننا أن نبرهن على وجود الله بيقين حاسم. ومع ذلك، حتّى هذا القدر هو مصدر سعادة جيّدة بالنسبة إلينا، لأنّه يُزيل العوائق التي قد تعترض طريقه لنقبل بوجود جوهرٍ للكائنات كلّها، إذا اقتنعنا بهذا الكائن بطريقة أخرى، يُمكننا أن نؤمن به بقوّة ومن دون تزعزع، لأنّه حتّى قبل الاستخدام النظريّ للعقل، يبقى الكائن الأعلى مثالًا من دون عيب، ومفهومًا يختم المعرفة الإنسانيّة ويُتوّجها.

إنّ صفات الله كلّها (بحسب باومغارتن) هي صفات هادئة أو عمليّة (quiescentes oder operativae).[1] إنّ الكمالات الهادئة (Perfectiones quiescentes) هي تلك التي نُفكر من خلالها في فِعْلٍ ما والتي يُمكن أن نُصوّرها من دون علامة فعليّة (nota actionis) ونشيطة، والتي، على العكس من ذلك، لا يُمكن تخيّلها من دون ميزة النشاط. نودّ أوّلًا أن نتأمّل في الكمالات الهادئة، لأنّ المحمولات الأنطولوجيّة هي جزء منها. وبالإضافة إلى الاحتمال والواقع اللذين عالجناهما بقدر ما يستطيع العقل النظريّ أن يُعلّمنا، نعتبر أيضًا أنّ الله جوهر. هذا المحمول يختصّ بالله على أنّه شيء، لأنّ الأشياء كلّها هي جواهر. ويُفهم بالجوهر على أنّه ليس سوى حقيقة موجودة من أجل ذاتها، من دون أن تكون تحديدًا لأيّ شيء آخر.

عالمنا الحسّيّ. ولكن، ما إن يحاول العقل أن يتخطّى هذا الإطار ليُعطي رأيه في مسائل ما ورائيّة غير منظورة، لا تقع في إطار عالمنا الظاهر، يقع في الشطط والضلال، لأنّه يتخطى قدرته.

(1) راجع:

Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, §815.

الجوهر يتعارض مع العَرَض، وبالتالي لا يُمكن أن يوجد إلّا لأنّه ملتصق بشيء آخر. الأعراض (accidentia) ليست أشياء خاصّة، بل طُرُق أو أنماط مختلفة لوجود الجوهر. اللّٰه هو كائن في ذاته (eo ipso) وجوهر. إذا كنّا نُعارض جوهريّة اللّٰه، فسنضطرّ إلى إنكار وجوده أيضًا، أي إلغاء مفهوم اللّٰه كليًّا. ولكن إذا افترضنا أنّ اللّٰه هو الكائن الأكثر واقعيّة، عندها سنستخلص بالفعل من مفهوم الشيء أنّ اللّٰه جوهر.

وهناك محمول أنطولوجيّ آخر: اللّٰه هو الوحدة (Einheit).[1] وتتبع الوحدة مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة، وبما أنّه كائن أساسيّ فهو محدّد، لأنّ اللّٰه مُحدّد في ذلك بعناية في كلّ المحمولات المتناقضة والمتعارضة (praedicatis contradictorie oppositis) ولأنّ الواقع مرتبط به. لكنّ هذا المفهوم للكائن الذي يملك الواقع كلّه، لا يُمكنه إلّا أن يكون فريدًا (singularis)، ولا يُمكن أبدًا أن يُفكّر فيه كنوع، لأنّه في كلّ نوع (Spezies) يجب تمييز الأفراد بعضهم من بعض، إذا كان عليهم أن يكونوا أشياء خاصّة. لكن، في هذه الحال، لا يُمكن أن يحدث الفرق إلّا من خلال توزيع الواقع، لأن كلّ شيء يجب أن يكون لديه شيء آخر في حدّ ذاته، لا يمتلكه الآخرون. بيد أنّ هذا يتناقض مع مفهومنا للكائن الأكثر واقعيّة (realissimo).

وينجم عن وحدة اللّٰه بساطته (Einfachheit)،[2] لأنّ كلّ تركيب حقيقيّ

(1) يعتبر باومغارتن أنّ «اللّٰه ينتمي إلى أرقى وحدة، تلك التي لا تنفصل عن تعدّديّة الوقائع الأكثر سموًّا». انظر:

Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, §815.

(2) يقول باومغارتن في هذا الصدد: «كلّ جوهر هو وحدة (monade) مستقلّة. اللّٰه جوهر.

يجب أن يُنظر إليه على أنّه حقيقة مكوّنة من جواهر منفصلة بعضها عن بعض، ومع ذلك فهي في تفاعل متبادل (in commercio). ومن ثمّ، إذا كان اللّه كائنًا مركّبًا، فيجب أن يتكوّن من أجزاء كثيرة، وبالتالي إمّا أن يكون كلّ منها كائنًا أكثر واقعيّة (ممّا يعني أنّه سيكون هناك الكثير من الكائنات الواقعيّة، وهذا تناقض)، وإلّا فإنّ الأجزاء قد تكون أجزاء حقيقيّة وأجزاء سلبيّة (partim reale, partim negativa).

ولكن لما كان الكلّ (das Ganze) الذي يتألّف من هذا الجزء ليس سوى جزء حقيقيّ وجزء سلبيّ، فهو ليس كائنًا حقيقيًّا، وبالتالي لن يكون اللّه. لأنّه من خلال الوقائع الكثيرة غير المحدّدة، لا يستطيع الواقع المحدود أن ينشأ، بيد أنّ اتّحاد الوقائع كلّها في موضوع واحد، ينبغي له أن يكون جزءًا من الحقائق غير المقيّدة. والحال أنّ هذا الاتحاد بالتحديد هو الذي يُحدّد شكل الكائن الأكثر واقعيّة. ولكن ما إن تُوزّع الحقائق (إذا كان الكائن الأكثر واقعيّة كائنًا مركّبًا، ينبغي لهذا التوزيع أن يحصل بين أجزاء هذا المركّب) حتّى تبرز القيود. لأنّه حيث يُوزّع الواقع بين عدّة أشياء، لا يُمكن أن يكون الواقع كلّه في كلّ منها، وعليه فإنّ كلّ جزء يفتقر إلى بعض الواقع المفقود. إنّ وحدة المُركّب (compositi) ليست سوى مُجرّد وحدة توفيق عَرَضيّة، أي إنّني أستطيع في كلّ مركّب أن أتخيّل الأجزاء على أنّها منفصلة، وإذا كانت مرتبطة بعضها ببعض، وهذا يحدث بطريقة أو بأخرى، بيد أنّ وحدة الجوهر البسيط ضروريّة. هذه هي، بالتحديد،

ومن ثمّ اللّه هو وحدة وكائن بسيط. ولكن إذا مُنِح أكبر قدر من بساطة اللّه، فإنّه من غير المُمكن أن يكون هناك أيّ سبب لكونه مركّبًا ومكوّنًا من أجزاء خارجيّة». انظر: Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, §838.

بساطة الكائن الأكثر واقعيّة التي تتجلّى في ضرورته المطلقة. لأنّه إذا كان الكائن الأكثر واقعيّة كائنًا مركّبًا (ens compositum)، فينبغي لجميع أجزائه أن تكون ضروريّة للغاية، وإذا كان الكلّ ضروريًّا للغاية، فلأنّه لا يُمكن جعل الكلّ مختلفًا عن الأجزاء التي يتكوّن منها. ولكن، بعد ذلك، سيكون هناك العديد من الكائنات الضروريّة المطلقة (entia absolute necessaria) التي تتعارض مع مفهوم الضرورة المطلقة. والدليل الثالث على بساطة الله ينجم عن حقيقة أنّ كلّ مركّب هو أيضًا قابل للانقسام، لأنّه يتكوّن من الأجزاء. بيد أنّ قابليّة الانقسام تنطوي دائمًا على قابليّة التغيير الداخليّة للأشياء، لأنّ تحقيق الأجزاء من شأنه أن يتبدّل في الكائن المركّب. إنّ كلّ جوهر مركّب هو قابل للتغيير داخليًّا، بيد أنّ هذا يتعارض مع مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة. ولأنّ الكائن الأكثر واقعيّة يجب أن يكون بسيطًا، يجب أن يكون أيضًا غير ماديّ، لأنّ المادّة هي التي تُشكّل كل ما هو مركّب.

بالنسبة إلى الله، هناك أيضًا صفة الثبات،[1] وهي صفة تنتمي إلى كماله الهادئ (perfectiones quiescentes). بيد أنّه ينبغي للمرء ألّا يخلط بين الثابت كمفهوم والثابت كشيء. لم يُلاحظ باومغارتن هذا الاختلاف كما يجب، لذلك استنتج أنّ الله ثابت لا يتغيّر، لأنّه اعتبر أنّ كلّ تحديدات الكائن الكلّيّ الواقعيّة هي ثابتة[2] في داخله لا تتبدّل على الإطلاق. من

(1) يُقصد بهذا المصطلح Immutabilität أنّ الله ثابت لا يتغيّر ولا يتبدّل، وهي صفة من صفات الله الأساسيّة، إذ تدلّ على أنّ الله كائن كامل ولا يطرأ عليه أيّ تبدّل لأنّه خارج الزمن، على عكس الكائنات المخلوقة التي تخضع لِحُكم المكان والزمان.

(2) يقول باومغارتن في هذا الصدد: «إنّ تحديدات كلّ كائن ضروريّ هي ثابتة بشكل مطلق وداخليّ. لذلك، الله هو الكائن المطلق والثابت». انظر:

Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, §839.

هذه الأمور كلّها، بالتالي، ينجم الثبات الترنسندنتاليّ لمفهوم اللّه، الذي يتمثّل في حقيقة أنّ اللّه مُحدّد تمامًا بمفهومه. فما هو التحوّل؟ إنّه تعاقب حالات. ولكن التغييرات لا يُمكن التفكير فيها على أنّها مُمكنة إلّا في الزمن، إذ هنا يحصل التعاقب فحسب. إذا أردنا أن نُبرهن على أنّ اللّه لا يتغيّر، علينا أوّلًا أن نُبرهن على أنّ اللّه ليس في الزمن. ولكن من المُمكن رؤية هذا بوضوح من مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة، لأنّه إذا كان اللّه في الزمن، سيكون محدودًا. لكنّه كائن واقعيّ، وبالتالي فهو ليس في الزمن. إنّ عدم قابليّته للتغيير الحقيقيّ ينجم عن ضرورته المطلقة، لأنّه إذا كان قد تكوّن على هذا النحو، بحيث يبرز منه شيء لم يكن عمليًّا بالفعل، لأنّه لا يُمكننا أن نقول إنّ طبيعته ضروريّة في بنيته الحاليّة، ولكن، بالأحرى، يُمكنه أن يتصرّف بطريقة مختلفة، لأنّه يُمكن أن يكون أحيانًا في هذه الحال، وأحيانًا في حالة أخرى. ومن علامات ثبات اللّه السامي إزاء الوقائع كلّها، نستنتج أنّ هذا التّفكير هو تفكير تشبيهيّ لتصوير اللّه القادر على أن يكون رحيمًا بعد أن كان في السابق إلهًا غضوبًا، لأنّ هذا من شأنه أن يفترض تغييرًا في اللّه. ولكنّ اللّه نفسه سيبقى دائمًا، بنفس القدر من الرحمة والعدل. ويعود الأمر إلينا إذا كنّا سنصبح هدفًا لنعمته أو لعدالته القائمة على العقاب. وهكذا يحصل تغيّر في ذاتنا، وتتبدّل علاقتنا التي تربطنا بالله كلّ مرّة نُحسّن أنفسنا، بحيث إنّه إذا كانت علاقتنا السابقة مع اللّه نتيجة خطيئة تستحقّ العقاب من قبل اللّه العادل، وإنّه بعد تحسّننا في هذه العلاقة، سيُلغى العقاب، وسيحلّ مكانه علاقة الأصدقاء الصالحين بالفضيلة، وهي علاقة لا تتّفق مع مفهوم الإله الذي لا يتغيّر، وإنّ اللّه ينبغي له أن يكون أكثر فعاليّة فينا لأنّنا نجعل من التحسّن الأخلاقيّ هدفنا.

إنّ تأثيره لا يُصبح أكثر قوّة أو يزداد، لأنّ ذلك قد يؤدّي إلى تغيير فيه، ولكن، بالأحرى، نشعر به لأنّه أقوى ولأنّنا لا نُقاومه، ذلك أنّ التأثير يبقى هو نفسه.

ويتحدّث المؤلّف (باومغارتن) بعد ذلك عن مسألة الشِرْك (polytheismus)[1]. لقد برزت الفكرة من دون شكّ لأنّ البشر لم يتمكّنوا من فَهْمِ الصراعات الظاهرة بين الغايات في العالم، أي المزيج بين الخير والشرّ. لذلك قبلوا بوجود بضعة كائنات كسبب لهذا الصراع وحدّدوا لكلّ كائن قطاعًا خاصًّا به. ومع ذلك، بالإضافة إلى هذه الآلهة السفلى، فإنّ كلّ شعب وثنيّ فكّر في المصدر الأوّل (Urquell) الخاصّ الذي انطلق منه. لكنّهم جعلوا هذا المبدأ الأسمى في حدّ ذاته ومن أجل ذاته سعيدًا إلى حدّ لم يعد له علاقة بالعالم على الإطلاق. ومن الأمثلة على ذلك التبتيّون وغيرهم من الشعوب الوثنيّة الموجودة في آسيا الداخليّة.

لقد اتّبعوا، في الواقع، مسار العقل الإنسانيّ، الذي يحتاج إلى وحدة شاملة في تصوّره، ومن ثمّ لا يتوقّف حتى يبلغ الكائن الذي هو أعلى من أيّ شيء آخر. الشِرْك في حدّ ذاته، الذي لا علاقة له بالمصدر الأوّل السامي، يتعارض مع الفهم الإنسانيّ العامّ، لأنّ الفاهمة تُعلّم التوحيد، إذ تعتبر أنّ المبدأ السامي هو كائن في الكلّ. لذلك ينبغي لنا ألّا نُفكّر في أنّ عقيدة الإله الواحد تحتاج إلى أن تُبنى في درجة متقدّمة من الرؤية الإنسانيّة، بل بالأحرى هي حاجة للعقل الأكثر شيوعًا. ومن ثمّ، كانت

(1) يقول باومغارتن في هذا الصدد: إنّ التفكير «في عدّة آلهة مستحيل. اللّٰه واحد. الشِرْك هو الاقتراح الذي يطرح أكثر من إله، وهذا ضلال». انظر:
Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, §846.

الرؤية في الوجه العامّ على هذا النحو منذ البداية عالميّة. ولما كان البشر أدركوا لاحقًا أنواعًا عديدة من القوى المدمّرة في العالم، لم يؤمنوا بأنّ هذه القوى يُمكن أن تشتقّ من إله في نفس الوقت مع التوافق والانسجام في الطبيعة، لذلك افترضوا العديد من الآلهة الفرعيّة ونسبوا إليها تلك التأثيرات الخاصّة. ولمّا كان كلّ شيء في العالم يَحمل في طيّاته شيئًا يُمكن وضعه تحت تسمية الخير أو الشر، فقد افترضوا ازدواجيّة الله: مبدأ خير ومبدأ شرّ (principium bonum et malum). هكذا كانت المانويّة.[1]

(1) أسّس هذه الديانة ماني، وهو مُصلح ولاهوتيّ وفيلسوف وُلد في مدينة قطيسفون العراقيّة (Ctésiphon) في العامّ 216، بالقرب من نهر دجلة، في أوْج الإمبراطورية البارثيّة التي كانت تَبسط نفوذها على الجزء الأكبر من بلاد ما بين النهرين. نشأ في أسرة مسيحيّة من أصول فارسيّة، وقال بأنّه تلقّى عدّة رؤى منذ سنّ الثانية عشرة من عمره. ترعرع مع والده في حركة صوفيّة اسمها باللغة اليونانيّة Ἐλκεσαῖ (الإلكيساي) المعروف عنها الزهد والتقشّف والابتعاد عن رفاه هذه الدنيا. وكانت مزيجًا من المسيحيّة واليهوديّة والفارسيّة. لكنّ ماني تخلّى عنها وراح يُعلّم ديانة جديدة تقوم على فكر توفيقيّ بين الأديان، مناديًا بالتسامح واللا عنف والتقارب بين الناس. إلّا أنّ الملوك البارثيّين الذين كانوا يدينون بالزرداشتيّة خافوا من تعاليمه، فسافر إلى الهند على خطى الرسول توما ـ الذي يُعتبر في التقليد المسيحيّ أوّل من نادى بالمسيحيّة في الهند ـ للتبشير بديانته الجديدة. وبعد عودته إلى بلاد ما بين النهرين، وقع أسيرًا في أيدي الإمبراطور فاهرام، فعلّقه مدّة شهر تقريبًا على مرأى من الجميع، ثم أعدمه في العامّ 276، ودُفن في مدينة جنديسابور. كان ماني يُعلّم أنّ هناك صراعًا بين إلهين في العالم، إله الخير وإله الشرّ. لم يكن ماني بعيدًا في هذه المسألة عن الديانة المسيحيّة في مسألة الخير والشرّ، إلّا أنّه ذهب بعيدًا في تفكيره، إذ قال بأنّ إله الشرّ لا يقل أهميّة عن إله الخير، ولما كان إله الشرّ يُضاهي إله الخير في القوّة، فهو بالتالي وضع حدًّا للمشكلة التي كانت تُعاني منها الديانات القديمة، كاليهوديّة والمسيحيّة، التي كان يصعب عليها إيجاد حلّ لتبرير الشرّ في العالم. وهكذا وَجدت المانويّة الحل في الصراع الدائم بين هذين الإلهين إلى الأبد. وقد تأثّر أوغسطينوس في شبابه بهذه الديانة قبل أن يُصبح مسيحيًّا. وقد وصل تأثيرها إلى شمال إفريقيا وأوروبّا، لكنّها اندثرت مع الزمن. ومن الأهميّة بمكان في هذا السياق أن نشير إلى أنّ باومغارتن،

لكنّ هذه العقيدة لا تبدو غير منطقيّة كلّيًا وعبثيّة إذا اعتبرنا أنّ المانويّين قد وضعوا أيضًا مبدأً أعلى فوق هذه الثنائيّة التي نشأت منها. لأنّه إذا كانوا قد جعلوا كلّ مبدأ من هذين المبدأين في الكائن الواقعي، سيكون من التناقض أنّ يكون الكائن الأكثر واقعيّة مبدأ شرّ (prinicipium malum). ومع ذلك، لم يُفكّروا في أنّ هذا المبدأ أو ذاك واقعيّ، بل أعطوا بعض الحقائق لواحد وحقائق أخرى للآخر، وبالتالي يُمكن التفكير في النفي في كليهما. ولكن فوق هذه المبادئ الحقيقيّة جزئيًّا والسلبيّة جزئيًّا (principia partim reales, partim negative) فكّروا في مصدر أوّليّ سامٍ لكلّ شيء، في كائن أكثر واقعيّة (ens realissimum). في ضوء ذلك، يستطيع المرء أن يرى أنّ الشِرْك في الآلهة لم يلغِ التوحيد، ولكن يُمكن الجمع بينهما من دون تناقض، إذ يُمكننا أن نجمع مفاهيم مختلفة في كلمة اللّه.

ننتقل الآن إلى محمول أنطولوجيّ آخر للكائن الأكثر واقعيّة (entis realissmi)، الذي هو في الوقت عينه كمال ساكن (perfectiones quiescentes)، لأنّه خارج العالم (extramundanum). وهو يتضمّن:

1 - أنّ اللّه هو كائن من عالم آخر[1] (ens a mundo diversum)، أو أنّ اللّه

الذي يُحلّل كانط كتاباته في هذه المحاضرات، أثار في كتابه ميتافيزيقا مسألة المانويّة وبيّن فيه أنّ هذه الديانة التي تقوم على الثنائيّة هي ديانة خاطئة. انظر:

Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, §844.

(1) يقول باومغارتن، مُعلّقًا على مفهوم الجوهر في فكر سبينوزا: «اللّه هو كائن خارج العالم (ens extramundanum)»، وأنّ العالم ليس شيئًا أساسيًّا بالنسبة إليه، ولا هو جوهره، ولا حتّى واحد من صفات اللّه، ولا أشكاله، ولا تبدّلاته، ولا أعراضه. السبينوزيّة اللاهوتيّة هي الاقتراح الذي يُنكر أنّ اللّه هو كائن خارج العالم، وهذا خطأ. انظر:

Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, §855.

هو خارج العالم بطريقة عقليّة، هذا الافتراض يتعارض مع السبينوزيّة، لأنّ سبينوزا كان يعتقد بأنّ اللّه والعالم كانا جوهرًا (Substanz) واحدًا وأنّ خارج العالم لا يوجد جوهر في أيّ مكان. نَجَمَ هذا الخطأ عن تعريف خاطئ للجوهر. فهو، كعالم رياضيّات، كان معتادًا إيجاد تعريفات اعتباطيّة ليستخلص مقترحاتٍ منها. هذه الطريقة تعمل جيّدًا في الرياضيّات، ولكن ما إن يُحاول المرء تطبيق هذه الطريقة على الفلسفة، حتّى يَقَعَ في الأخطاء. ذلك أنّه في الفلسفة ينبغي لنا أن نبحث أوّلًا عن الإشارات بأنفسنا وأن نتعرّفها قبل أن نتمكّن من بناء تعريفاتها. بيد أنّ سبينوزا لم يفعل هذا، بل بنى تعريفًا عشوائيًّا للجوهر، فقال إنّ «الجوهر هو الذي لا يتطلّب وجوده وجود أيّ شيء آخر».[1]

بعد قبوله بهذه المسلّمات، استنتج سبينوزا بشكل صحيح أنّه يوجد جوهر واحد، اللّه، وأنّ كلّ شيء في العالم هو عَرَض (accidentia) ملتصق بالألوهة، لأنّ كلّ شيء يحتاج إلى وجود اللّه من أجل وجوده، وبالتالي كلّ شيء موجود هو في اللّه، ولا شيء يُمكن التفكير فيه خارج اللّه. ولكن هذا يعني أنّ اللّه والعالم واحد (eins). لأنّ العالم كلّه في اللّه ولا شيء يوجد خارجه. هذه الحجّة خاطئة في

(1) العبارة اللاتينيّة كما وردت في متن النصّ الأصليّ: «Substantia est cujus existentia non indiget existentia alterius». انظر:

SPINOZA, Éthique, Présentation française par Henri Lurié, France, Rocher, 1974, p. 46.

ولكن ماذا يقول سبينوزا عن الجوهر في السياق عينه؟ «أفهم بالجوهر كلّ ما هو في ذاته ويوجد بذاته، وهو المفهوم الذي يتشكّل من دون أن يتطلّب مفهومًا من أيّ شيء آخر». المرجع نفسه.

المضمون كما هي صحيحة في الشكل، لأنّها تشتقّ من مبدأ خاطئ بالكامل، من تعريف خاطئ للجوهر. لكنّنا قدّمنا أعلاه تعريفًا آخر للجوهر، ودقّة التعريف واضحة لأنّه لا يفترض أيّ اعتباطيّة، مثل تعريف سبينوزا، ولكنّه يشتقّ من مفهوم الشيء نفسه. إنّ مفهوم الشيء هذا يُعلّمنا، بشكل عامّ، أنّ كلّ شيء حقيقيّ موجود لنفسه، من دون أن يُحدّد أيّ شيء آخر، هذا المفهوم هو الجوهر، وبالتالي، الأشياء كلّها جواهر. ذلك أنّ وعيي الذاتي يشهد بأنّني لا أربط أفعالي كلّها بالله كموضوع أخير هو ليس محمول أيّ شيء آخر، وبالتالي ينشأ مفهوم الجوهر عندما أُدرك في ذاتي أنّي لست محمول أيّ شيء آخر. فعندما أفكّر، على سبيل المثال، أعي أنّي ذاتي، وأنّ أناي (mein Ich) تُفكّر فيَّ وليس في شخص آخر. وهكذا أستنتج أنّ هذا التفكير في ذاتي لا يلتصق بشيء آخر خارجًا عنّي، ولكن بذاتي فحسب، وبالتالي أنا أيضًا جوهر، أي أوجد من أجل ذاتي من دون أن أكون محمولَ شيء آخر. أنا شيء وبالتالي أنا جوهر. ولكن، الآن، إذا كنت جوهرًا، فيجب أن أكون إمّا الله، وإما أنّ الله متمايز مني، وبالتالي متمايز من العالم. الأوّل غير معقول، لأنّه يتعارض مع مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة (*ens realissmum*)، وبالتالي يجب أن يوجد بعيدًا عنّي شيء آخر موجود لنفسه والذي لا يكون محمولًا لأيّ شيء آخر موجود، أي جوهر يعيش لنفسه. في الواقع، يُمكن أن يكون هناك جواهر أخرى مميّزة خارجة عنّي، لأنّ الكثير من الأشياء خارجًا عنّي مُمكنة. كونه شيئًا، ليس بحدّ ذاته محمولًا لشيء آخر، ولكن يوجد لذاته، وبالتالي فهو جوهر. ولكنّ هذه الأشياء كلّها ستتميّز بعضها من

بعض، وإلّا فلن تكون أشياء خاصّة. يجب على الكائن الأكثر واقعيّة الذي يُعتبر كشيء يملك الواقع الأعلى، أن يوجد أيضًا من أجل ذاته وأن لا يكون محمولًا لشيء آخر، أي يجب أن يكون جوهرًا متميّزًا من جميع الأشياء الأخرى. يُدرك العالم أشياء موجودة في داخله، هي كلّها جواهر، وإلّا فسيتعيّن عليها التوقّف عن كونها أشياء إذا كانت مُجرّد تحديدات لشيء آخر، ومن ثمّ لن يكون العالم بأسره محدّدًا بالله، ولكن يجب تمييز الكائن الأكثر واقعيّة منه.

2 ـ الله هو كائن خارج العالم (ens extramundanum)، أي إنّه لا ينتمي إلى العالم على الإطلاق، بل هو خارج عن العالم تمامًا. هذا التفكير يتعارض مع الافتراض الرواقيّ الذي يعتبر أنّ اللّٰه هو روح العالم. فإذا كان الأمر كذلك، فحينئذ يجب أن يكون الإثنان معًا: اللّٰه والعالم في تبادل (in commercio)، أي يجب لكلّ واحد أن يكون له تأثير في الآخر، فالله يجب ألّا يكون فاعلًا فحسب، بل متألّمًا أيضًا. لكنّ هذا التأثير المتبادل يتناقض مع اللّٰه ومفهومه ككائن أكثر واقعيّة (ens realissimum) وضروريّ (necessarium)، لأنّ الكائن المطلق الضروريّ (ens absolute necessarium) مستقلّ (independens)، ومن ثمّ لا يتأثّر (ولا يتألّم). إذا كان للعالم تأثير في اللّٰه إلى حدّ أنّه يؤثّر فيه، فعندئذ يجب أن يكون متعلّقًا بالعالم. لا يستطيع الإنسان، بالطبع، أن ينظر إلى موضوع (Gegenstand) ما إلّا بقدر ما يتمتّع به من قابليّة تسمح له بالتأثر به، ومع ذلك، إنّ هذه النظرة لا يُمكن توقّعها من اللّٰه، لأنّها تتضمّن قيودًا في ذاتها.

وهكذا يكون اللّٰه معزولًا: هذا يعني ليس كما لو أنّه لا يكون على اتّصال

بالعالم على الإطلاق، بل بالأحرى بهذا القدر فحسب: إنّه لا يقف في علاقة مع تأثير متبادل (كالتبادل التجاريّ). وهكذا فإنّ اللّٰه له تأثير في العالم، وهو فاعل، بيد أنّ العالم ليس له تأثير فيه، أي إنّه ليس سلبيًّا. لقد تعاملنا بالفعل مع لا نهاية اللّٰه في المعنى الميتافيزيقيّ، وتبيّن أعلاه أنّه بدلًا من هذا يُمكننا أن نقول بطريقة أفضل إنّ اللّٰه مكتفٍ كليًّا (Allgenugsamkeit)، لأنّ هذا فهمٌ محض للمفهوم، في حين أنّ الأخير مُستعار من الرياضيّات وينتمي إليها فحسب.

في أزليّة اللّٰه.[1] إنّ مقياس الوجود هو المدّة. وعلى هذا النحو، يُمكننا أن نُوفّق مفهوم المقياس مع الوجود، وذلك عن طريق الزمن فحسب. ومن ثمّ، هذا هو مقياس المدّة. والمدّة من دون بداية ونهاية هي الأزليّة. ولكن ما معنى البداية؟ وما معنى النهاية؟ البداية هي وجود (Dasein). حسنًا. ولكن ماذا يعني هذا، أنّه إذا كان قبل بداية الشيء كان هناك زمن لم يكن موجودًا، أو أنّه بعد نهايته سيكون هناك زمن حينما لا يعود هناك زمن بعْد؟

---

(1) العنوان باللغة الألمانيّة: «Von der Ewigkeit Gottes». يستند كانط في تعريفه أزليّة اللّٰه إلى نصّ من كتاب الميتافيزيقا لِألكسندر باومغارتن. جاء في النصّ: «لا يوجد في اللّٰه حالات متعاقبة. ومن ثمّ، اللّٰه هو خارج الزمن... إذا طُرِحَ كائن أزليّ عَرَضيّ، فإنّ أزليّته تختلف بنواحٍ كثيرة عن أزليّة اللّٰه. لأنّ مفهوم الزمن كتغيير مستمرّ للحالات المتعاقبة غير مقبول بالنسبة إلى الطبيعة الإلهيّة. كما أنّ أزليّة اللّٰه لا تعني نهاية تُمدّد مُدّتها. ومع ذلك، هذه الأزليّة لا يُمكن أن يُطلَق عليها زمنٌ من دون نهاية. كما أنّ أزليّته قد يُطلق عليها زمنٌ من دون بداية ومن دون نهاية (ولهذا السبب يُمكن أن نُسمّيه الأزليّة في الزمن اللا متناهي)، إلّا أنّه لا يعني من دون حدود في المفهوم الرياضيّ، لأنّ الكائن الذي لديه حالات متعاقبة لا يعني أبدًا ما يُمكن أن يكون عليه في تحديداته الداخليّة». انظر:

Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, §849 _ 850.

هنا، أيضًا، ما زلت في مفهوم الزمن، ولا يُمكننا أبدًا إيجاد مفهوم للأزليّة لا تتأثّر بمفهوم الزمن، لأنّ البداية والنهاية مُمكنتين في الزمن فحسب. وبالتالي، إنّ الوجود الإلهيّ، لا يُمكن أن يُفكّر فيه على أنّه مُحدّد في الزمن، وإلّا ستتصوّر الله على أنّه ظاهرة (Phaenomenon). هذا التفكير ينطوي على محمولات تشبيهيّة (anthropomorph)، وبالتالي لا يُمكن تخيّله في مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum)، لأنّه يحتوي على قيود. لأنّ وجود الشيء في الزمن هو دومًا تعاقب (Sukzession) الأجزاء في الزمن، الواحد تلو الآخر. إنّ مدّة الزمن، إذا جاز التعبير، هي اختفاء مستمرّ وبداية مستمرّة. لا يُمكننا أبدًا أن نعيش (erleben) عامًا مُعيّنًا من دون أن نكون قد عشنا بالفعل عامًا سابقًا. بيد أنّه لا يُمكننا قول أيّ شيء من هذا عن الله، لأنّه لا يتغيّر. ولمّا كان الأمر متعلّقًا بمحدوديّة مستمرّة، يتعارض الزمن من حيث الجودة مع الكائن الأكثر واقعيّة (enti realissimo). ولكن، إذا تصوّرت الأزليّة كمدّة من دون بداية ونهاية، وهو أقلّ تعريف يُمكنني تقديمه عن الخلود، فإنّ مفهوم الزمن سيبقى مختلطًا به. ومن ثمّ، إنّ المدّة والبداية والنهاية هي محمولات يُمكن التفكير فيها على أنّها أشياء في الزمن فحسب. صحيح، بالطبع، أنّني أرفض البداية والنهاية فيما يتعلّق بالله، بيد أنّني لا أكسب الكثير من هذا، لأنّ مفهومي عن الأزليّة ليس أقل استنارة أو نقاءً من هذا الرفض. في الواقع، ما زلت أتصوّر الله ككائن في الزمن، ولو أزلت البداية والنهاية عنه. ولكن من الضروريّ للغاية تَرْك شروط الزمن كلّها خارج مفهوم الله، وإلّا سنُضَلَّل وسيُقْبَل عدد من النتائج التشبيهيّة. فإذا فكّرت، على سبيل المثال، في الله ككائن موجود في الزمن ولكن ليس له بداية ولا نهاية، فمن غير المُمكن أن أفكر كيف خلق

اللّٰه العالم من دون أن يُعاني من أيّ تغيير، أو ماذا كان يفعل قبل أن يوجد العالم؟ ولكن، إذا رفضت شروط الزمن كلّها، فهذه التعابير، بَعْد أو قَبْل، هي مفاهيم لا يُمكن أن يُفكّر فيها في اللّٰه على الإطلاق، ومن ثمّ، ولو كان يجب عليّ أن أكون راضيًا عن الحصول على فهم بسيط لأزليّة اللّٰه، فإنّ مفهومي سيظلّ نقيًّا وخاليًا من الأخطاء، على الرغم من نقصها. وقد حاول بعضهم أن يتدارك الصعوبات التي تنشأ عن تصوير وجود اللّٰه على أنّه في الزمن من خلال الإصرار على اعتبار كلّ تعاقب للزمن يُمكن التفكير فيه على أنّه متزامن (gleichzeitig) مع اللّٰه، ومع ذلك، هذا ضرب من الادّعاء الذي يتطلّب منّا أن نُفكّر في وجود تناقض (Widerspruch): إنّ حالات الأشياء المتعاقبة هي مع ذلك متزامنة.

ألا يُعَدّ هذا كلّه محضَ تناقضٍ في المصطلحات (contradictio in adjecto)؟ ولكن، ما معنى بالتزامن، إن لم يكن في وقت واحد؟ إنّ التفكير في أجزاء من الزمن التي تتبع بعضها بعضًا في وقت واحد، هو أيضًا تناقض. من هذا كلّه يُمكننا أن نرى أنّه إذا صُوِّرَتِ الأزليّة على أنّها صفة خاصّة باللّه، فما يزال من المستحيل التفكير فيه بعيدًا عن الزمن، لأنّ الزمن نفسه هو شرط لكل تصوراتنا، وشكل من أشكل الحساسية (Sinnlichkeit). وإذا أردنا مع ذلك استبعاد الزمن من مفهوم اللّٰه، فلن يبقى شيء من الأزليّة سوى تصوّر لضرورة وجوده. ولكن يجب أن نتعامل مع هذا الواقع لأنّه، بسبب ضعف عقلنا، سيكون من الوقاحة (Vorwitz) بالنسبة إلينا أن نرفع الستار الذي يحجب في الظلمة المقدّسة من هو على الدوام وإلى الأبد. أن يكون اللّٰه أزليًّا، هذا يعني (إذا أردنا إزالة كلّ تصوّر حسّيّ للزمن من مفهوم اللّٰه، كما يجب، لأنّ مثل هذه التصوّرات بوسعها أن تفسد بسهولة مفهومًا

من المُفْترض أن يكون خاليًا من كلّ القيود) بقدر ما يكون ضرورة قصوى. الآن، وعلى الرغم من أنّنا رأينا أنّنا غير قادرين حتّى على التفكير في هذه الضرورة المطلقة من الناحية المفاهيميّة، إلّا أنّها مع ذلك مفهوم يُحتّم على العقل أن يفترضه قبل أن نطمئن. الأزليّة تنطوي على تشابه (Änlichkeit) كبير مع الموجود في كلّ مكان (Allgegenwart). فكما أنّ الأزليّة تملأ الزمن كلّه، وفقًا لتصوّراتنا الحسيّة، فعلى هذا النحو، إنّ وجود اللّه، وفقًا لتصوّرنا الحسّيّ، يملأ الفضاء. إنّ الوجود الفضائي أو وجود اللّه في الفضاء يخضع للصعوبات نفسها لأن الأزليّة مقترنة بالزمن، وبالتالي هناك تناقض (Widerspruch) إذا وُجِدَ الشيء في أكثر من موضع في آنٍ واحد في الفضاء.

نفهم عادة من خلال قدرة اللّه الكليّة، قدرة اللّه حقًّا على فعل كلّ الأشياء المُمكنة.[1] ولكن من الغرور أن نقارن أشياء متناقضة، على سبيل المثال، دائرة مربّعة، بقدرة اللّه، ومن ثمّ نستنتج أنّ اللّه لا يستطيع أن يفعل ذلك، بيد أنّه من الرعونة الخرقاء أن نُفكّر في كائن يتمتّع بكرامة فائقة وجلال في علاقة (im Verhältnisse) مع اللا كائنات (*non entia*). ومن غير اللائق للعقل الإنسانيّ، بوجه عام، أن يسمح لنفسه أن يُفكّر دومًا من خلال اللّه، الشيء الأسمى، والذي لا يُمكن التفكير فيه إلّا بشكل ضعيف، وأن يُريد تصوير كلّ شيء من خلاله، حتّى الأمور المستحيلة، لأنّه كلّما تَجاسَر على أن يخوض في أفكارٍ بهذا الحجم، ينبغي له أوّلًا أن يعيَ تمامًا عدم قدرته

---

(1) يُفسّر كانط هنا فكرةً من كتاب الميتافيزيقا لباومغارتن: «إنّ قدرة اللّه الكلّيّة هي القدرة الكافية لجعل كلّ شيء حاليًّا». انظر:

Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, §832.

وأن يتراجع بشكل متواضع، وأن يستشير ذاته ليعرف كيف يُمكنه أن يُفكّر بطريقة يستحقّ فيها اللّٰه. ومن ثَمّ، هذه التعابير كلّها تنمّ عن الغرور، ولو أنّها طُرحت كفرضيّات فحسب. ماذا لو وصفنا اللّٰه، على سبيل المثال، أنّه طاغية يفرض عقوبات أبديّة في الجحيم، أو بحسب تعليم قضاء اللّٰه الأبديّ (Prädestination) الذي يُحدّد من دون قيد أو شرط أنّ بعض الناس مدعوون إلى الغبطة (Seligkeit).

تُقسم التشبيهيّة (Anthropomorphismus) عادةً إلى نوع فظّ (gröberen)، حينما يُفكَّر في اللّٰه في شكل (Gestalt) إنسانيّ، وإلى نوع ثاقب (feineren)، حيث تُنسب الكمالات الإنسانيّة إلى اللّٰه من دون فصل الحدود بينهما.[1] هذا النوع الأخير من التشبيهيّة عدوّ خطر بشكل خاصّ لمعرفتنا النقيّة لله، لأنّ النوع الأوّل هو خطأ أوضح بحيث لا يُمكن خداع الناس في أغلب الأحيان. ولكن نملك المزيد لتوجيه قوّتنا ضدّ التشبيهيّة الثاقبة (Anthrompmorphismum subtilem)[2]، لأنّه من الأسهل لها أن تتسلّل إلى مفهومنا لله وتفسده. لذا، من الأفضل لنا ألّا نتصوّر شيئًا ما على الإطلاق من أنّ نُفكّر في اللّٰه بطريقة ممزوجة بالأخطاء. هذا هو السبب في أنّ اللاهوت الترنسندنتاليّ الذي كنّا نتعامل معه له فائدة كبرى: إذ يضعنا

(1) يقول باومغارتن في هذا الصدد: «الله لا شكل له (figuram). التشبيهيّة الشعبيّة (Anthropomorphismus crassior) هي الخطأ الذي ينسب إلى اللّٰه بعض الأشكال (كالأشكال الإنسانيّة، على سبيل المثال)، والتشبيهيّة الثاقبة (Anthropomorphismus subtilor) هي الخطأ الذي ينسب إلى اللّٰه نواقص الأشياء الفانية (الكائنات الإنسانيّة، على سبيل المثال). انظر:

Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, §848.

(2) يحمل تعبير subtilem هنا معنى متسترًا أو مخادعًا، إذ ينطوي على أبعاد مضرّة بالبعد الدينيّ الصحيح، على حدّ تفسير كانط لهذا المصطلح عند باومغارتن.

في وضع يسمح لنا بإزالة كلّ شيء حسّيّ متأصّل في مفاهيمنا عن إدراكنا اللّه، أو على الأقل نَعي بوسائله أنّنا إذا فكّرنا بشكل منفصل عن الظروف الحسّيّة، يجب علينا حينئذ أن نُقدّم تعريفًا مناسبًا لهذه المحمولات، ولو لم نكن دومًا في وضع يُمَكّننا من تصورّها بطريقة خالية تمامًا من كلّ الأخطاء. ومن الأسهل إزالة جميع استنتاجات التشبيهيّة بكل حبور، عندما يتخلّى عقلنا طوعًا عن ادّعائه بمعرفة طبيعة اللّه وصفاته، كتلك الصفات التي تكون في كيانها الداخليّ، وإذا كان واعيًا ضعفه بالفعل، ولم يُحاول أبدًا تجاوز حدوده، بل يكتفي بمعرفة اليسير عنه فحسب، ومن ثمّ ينبغي أن تبقى هذه المعرفة دومًا موضوعَ تفتيش دائم لما نحتاج إليه. هذا الاهتمام الإنسانيّ يجب تحقيقه والبلوغ إليه بطريقة أفضل عن طريق القياس (per viam analogiam)، كما سنرى أدناه. في ضوء ذلك، نغلق باب لاهوت الكائن (Ontotheologie) الذي من خلاله اعتبرنا اللّه الكائن الأوّل (Urwesen). وفي بعض الأحيان، استنتجْنا هذه الأصالة من مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum)، وأحيانًا استنتجْنا العكس من مفهوم الكائن الأصليّ (ens originarium) في أرقى واقعه، إلخ. لقد تمّت مُكافأة نظرتنا وجهودنا في معرفة هذا الجزء التنظيريّ من اللاهوت، إذ بوسعنا، من الآن فصاعدًا، أن نقبل اللّه على أنّه كائن أكثر واقعيّة، وأنّ جميع المحمولات تنجم عن هذا المفهوم، أقلّه كفرضيّة لا شكّ فيها من أجل عقلنا النظريّ، وأنّنا نستطيع أن نتأكّد من أنّه ما من كائن إنسانيّ سيُبرهن العكس، أو أن يكون قادرًا على مَحْو هذه الركائز في عقلنا الإنسانيّ.

أو ليس هذا أفضل من التفاخر بأنّنا نستطيع أن نفهم اللّه وصفاته

بيقين ثابت من خلال العقل المحض، ومع ذلك، علينا أن نخاف من كلّ هجوم من أعدائنا؟ فما علّمنا إياه العقل عن اللّه هو من دون خطأ ومن دون غلط. وسوف نؤسس من دون تردّد بحثنا اللاحق على هذه المعرفة، ولو كانت متواضعة، ولكنّها صحيحة، وبالتالي سوف نبني دراساتنا عليها بكلّ ثقة. صحيح أنّ كلّ ما عرفناه عن اللّه في اللاهوت الترنسندنتاليّ هو مجرّد مفهوم لأعلى ركيزة أوّليّة (Urgrunde)، ولكن بقدر ما قد يكون هذا المفهوم عديم الفائدة في حدّ ذاته ومن دون أيّ معرفة إضافيّة، فهذا يكون رائعًا عندما يُطَبَّق كقاعدة للاهوت كلّه.

الفصل الثاني:

اللاهوت الكوزمولوجي

في إبّان مقاربتنا البرهان الأنطولوجيّ لوجود اللّه، عالجنا البرهان الكوزمولوجي، بيد أنّنا لم نتطرّق إلى هذا البرهان إلّا من أجل مقارنة برهان اللاهوت الترنسندنتاليّ، وذلك من أجل إظهار الصلة الوثيقة بينهما. أمّا الآن، فنودّ أن نناقش مفهوم اللّه بالكامل، بقدر ما يُمكن أن يشتقّ من تجربة أساسيّة (من دون أن نُحدّد العالم الذي ينتمي إليه)، وبمزيد من التفصيل. يُعلّمنا اللاهوت الكوزمولوجيّ مفهومًا ربوبيًّا (theistisch) عن اللّه، إذ نُدرك من خلال هذا المفهوم أنّ اللّه الذي هو الذكاء الأسمى، وأعلى كائن، يُحرّك كلّ شيء من خلال الفاهمة والحرّيّة. في هذا السياق، لا يَفهم الربوبيّ من خلال مفهوم اللّه إلّا طبيعة أبديّة عمياء باعتبارها أصل الأشياء، أو ككائن أوّليّ أو كسبب أعلى للعالم، بيد أنّه لا يجرؤ على التأكيد بأنّ اللّه هو علّة الأشياء كلّها من خلال الحرّيّة. وبما أنّنا لا نهتمّ إلّا بمفهوم خالق هذا العالم، أي بمفهوم اللّه الحيّ، دعونا نرَ إذا كان باستطاعة العقل أن يُزودّنا بهذا المفهوم الربوبيّ عن اللّه الذي هو الذكاء الأسمى (summa intelligentia). هذه المعرفة لن تكون كلّيًّا معرفة محضة ومستقلّة عن التجربة، بيد أنّ الاختبار الذي يجب أن يكون الأساس الذي هو الاختبار

الأسهل الذي يُمكن أن يوجد، عَنَيت به معرفة ذاتنا. لذا، سننتقل الآن إلى المحمولات النفسيّة المستعارة من طبيعة نفسنا، لننسبها إلى الله، بعد أن نكون قد فصلنا كلّ القيود عنها. ولكن، إذا كان علينا أن نكون حذرين للغاية مع المحمولات الأنطولوجيّة التي تُؤخَذ قبليًّا (a priori)، حتّى نتجنّب الاختلاط في التصوّرات الحسيّة الخارجيّة مع الذات، لنفكّر إلى أيّ حدّ نحتاج إلى المزيد من الفطنة الآن، عندما نؤسِّس كلّ شيء على المبادئ التجريبيّة فحسب، أو على الأقل على المواضيع الحسيّة، كما نحن أنفسنا، يجب علينا أن نتجاهل التحديدات التي من خلالها نُشكّل مفهوم الذكاء الأعلى. والآن يجب علينا أن نُولي المسألة اهتمامًا كبيرًا كي لا تفلت منّا حدود الواقع، وكي - بدلًا من جعل مفهومنا عن الله أكمل - لا نشوّهه من خلال إدخال السلبيّات فيه. فإذا واجهنا أيّ حقيقة في أنفسنا يُمكننا أن ننسبها إلى الكائن الذي يملك كلّ الحقيقة، فيجب عندها أن نكون حريصين جدًّا على تجنّب تحميل الله العنصر السلبيّ الملتصق في تلك الحقيقة التي فينا، في الوقت الذي تكون فيه الحقيقة قائمة على الله. هذا الفصل بين ما هو ضيّق وواقعي هو دومًا صعب، والحال أنّه قد لا يترك أيّ شيء من الواقع برمّته. في هذه الحال، حيث لا يبقى شيء بعد الاختبار الدقيق للواقع وإزالة كلّ حدود، من البديهي أنّنا لا نستطيع أن نفكّر في مثل هذا الشيء في الله. ولكن، إذا كانت الحقيقة التي تظهر عن طريق النفي هي من بعض الكمال الذي فينا، ولو كان صغيرًا، فينبغي لنا ألّا نحذفها من الله، ما دامت تحتوي على حقيقة واقعيّة، فيجب، بدلًا من ذلك، أن ننسبه إلى الله عن طريق الحياة السامية (per viam eminentiae). إنّ طريق القياس هنا مناسب بشكل خاصّ، إذ يُعلّمنا التشابه الكامل بين

علاقة (Verhältnis) الأشياء في العالم، حيث يُنظر إلى أحدها على أنّه ركيزة وإلى الآخر كنتيجة، وبين الله والعالم الذي يستمدّ وجوده منه. نجد في روحنا أوّلًا ملكة المعرفة. هذه حقيقة لا أحد يشكّ فيها. وكلّ إنسان يعتبرها كمالًا عظيمًا يُشارك فيها في جزء ما. ومن ثمّ، يجب علينا أن نُدخلها في مفهومنا عن الذكاء الأسمى (summa intelligentia)، بعد أن تكون جميع القيود المتلاصقة فيها قد فُصِلَت بعناية. وينجم عن هذا أنّه لن يبرز أيّ تناقض من إضافة هذه الحقيقة إلى مفهومنا عن الكائن الأكبر، ذلك أنّ حقيقة واحدة لا تلغي الأخرى في المفهوم. ولكن إذا وحّدنا ملكة معرفيّة مع كمالات أخرى في مفهومنا عن الله، فلا يَسْتتبع ذلك أنّ حقيقة تنتمي إلى الشيء نفسه في توليفة المحمولات الأخرى كلّها، لأنّه، كما بيّنا ذلك أعلاه، ينبغي لنا أن نكون قادرين على معرفة محمولات الشيء كلّه وجميع تأثيراته، كما ترتبط بعضها ببعض (sich verhalten) في التكوين الفعليّ، وهو أمر غير مُمكن في الفاهمة الإنسانيّة فيما يتعلّق بكائن كامل. في هذا السياق، لا يُمكننا أن نُبرهن بيقين قاطع على أنّ حقيقة ملكة المعرفة لا تُلغي أيًّا من الحقائق الأخرى عندما توضع معًا، ولكن ما من إنسان يستطيع أن يُثبت العكس على الإطلاق. ذلك أنّ الحقيقة هي في الشيء نفسه، فإذا وُضعت في عمليّة مزْج مع ملكة المعرفة (Erkenntnis)[1]، فستُلغَى أو تُقَيَّد تأثيراتها. فكلاهما تتخطّيان ملكة العقل الإنسانيّ. في هذه الحالات، حيث يكون من المستحيل بنفس القدر إثبات أيّ من الجانبين بطريقة قاطعة،

(1) لقد ترجمنا مصطلح Erkenntnis بالمعرفة استنادًا إلى ترجمة غانم هنا لكتاب نقد العقل المحض لكانط. انظر:
إمانويل كنْت، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، 2013، ص 830.

فنحن أحرار في اختيار البديل الأكثر احتمالًا بالنسبة إلينا، وما من أحد يستطيع أن يُنكر أنّ مفهوم الكائن الحقيقيّ نفسه يُعطينا حقًّا أكثر لننسب إليه ملكة الإدراك بدلًا من إبعاد مثل هذه الملكة من الواقع الكلّيّ. لأنّنا هنا لدينا بالفعل سبب لا شكّ فيه من جانبنا أنّه لا يوجد شيء متناقض يُظهر نفسه في مفهومنا، ولمّا كان لا ينجم عن ذلك أنّ الموضوع نفسه هو مُمكن في الواقع، ما زلنا لا نرى أيّ سبب يسمح لهذه الحقيقة أن تنتمي إلى توليفة محمولات الكائن الأكمل، ولو لا يُمكننا أن نُثبتها مع اليقين القاطع الناجم عن مفهومنا للكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum). فالربوبيّ لا يملك شيئًا من جهته عندما يُنكره، لأنّ مثل هذا الإنكار من شأنه أن يتطلّب رؤية في طبيعة الكائن الأكثر واقعيّة الذي يتخطّى العقل الإنسانيّ.

ومع ذلك، لدينا برهان أساسيّ أكثر دقّة على أنّ اللّٰه يملك قدرة المعرفة، أي يملك أساسًا مشتقًّا من تركيبة الكائن الأكثر واقعيّة (ens realissimum)، وأنّ أُسُس البرهان الناجم عن ذلك تكون دائمًا أقوى من البراهين المأخوذة من مفهوم الكائن الحقيقيّ فحسب. نستنتج على وجه التحديد، أنّ الأصل الذي يحتوي في ذاته على أساس إمكانيّة الأشياء كلّها، يجب أن يكون لديه ملكة معرفة، لأنّه المصدر الأصليّ (ens originarium) للكائنات الذي يمتلك هذه الملكة، كالكائنات الإنسانيّة، على سبيل المثال. فكيف يُمكن اشتقاق شيء من كائن ما لم يكن يمتلكه هذا الكائن الأصليّ؟ لذا، ينبغي للكائن الأصليّ لجميع الكائنات أن يملك ملكة المعرفة. وقد يجيب الربوبيّ، بالطبع، أنّه يُمكن أن يكون هناك نوعٌ آخر من الحقيقة في المصدر الأصيل للأشياء، ممّا يؤدّي إلى بروز ملكة إدراك ملتصقة بالكائنات الإنسانيّة. إنّ ملكة المعرفة هذه لن تكون هي نفسها الحقيقة الأصليّة، بل

ستكون نتيجة لواقع ما، غير معروف لنا، في الكائن الأصليّ. وهكذا، فإنّ التّبتيّين، على سبيل المثال، يتصوّرون الله على أنّه أعلى مصدر تفيض منه سائر الكائنات الأخرى، وأنّها ستعود إليه مرّة أخرى، من دون أن يملك الكائن الأصليّ الكمال نفسه المرتبط بالأشياء التي تشتقّ منه. ولكن أين سيجد الربوبيّ الحجّة لِتَأكُّد هذا الشيء؟ صحيح أنّنا لا نستطيع أبدًا دحضه من خلال اليقين القاطع، لكنّه لن يكون هو أيضًا في وضع يسمح له بإثبات موقفه. وبخلاف ذلك، سوف يكون لنا دومًا حقّ أكبر في الاضطلاع بمَلَكة الإدراك كواحدة من الحقائق في الكائن الأصليّ. ولكن، ليس ملكة كتلك التي نصادفها عند الكائنات الإنسانيّة، بل بالأحرى، ملكة من نوع مختلف تمامًا. لا يُمكننا على الأقل التفكير كيف يكون الواقع مؤثّرًا من دون أن يكون فعلًا سببه. كيف يُمكن للكائنات التي تتحلّى بالفاهمة أن تشتقّ من مصدر أصيل ميْت، من دون ملكة الفاهمة. ليس لدينا أدنى فكرة عن الطريقة التي يُمكن لواقع ما أن ينتج وقائع أخرى من دون أن يكون له أيّ تشابه معها. وكيف يُمكن لملكة الإدراك أن تشتقّ إن لم تكن من مثل هذه الملكة في الكائن الأصليّ؟ وهكذا نرى أنّ العقل النظريّ لا يقف عائقًا أمام قَبُولنا بملكة الإدراك في أعلى كائن، بل يحُثّنا على أن نقبل به، وإلّا قد نضطرّ إلى التفتيش عن حقيقة أخرى في هذا الكائن كعلّة لقوّتنا في المعرفة. ومع ذلك، فإنّ هذا سيكون حقيقة يصعب علينا تكوين أيّ مفهوم عنها على الإطلاق، ويجب ألّا تبقى مجهولة تمامًا لنا فحسب، بل يجب التفكير فيها أيضًا من دون أيّ أساس (Grund) على الإطلاق.

فلماذا نلجأ بالتحديد إلى مثل هذه الحقيقة المجهولة وغير المفهومة في الله، ما دمنا نستطيع أن نُفسّر ونستخرج بسهولة القدرة على الإقرار

بشيء ما فينا بطريقة مريحة أكثر، وذلك من خلال الذكاء الأسمى للكائن الأصليّ الأعلى؟ ولكن من يستطيع أن يُنكر أن القدرة على المعرفة هي واقع وأنّه ينبغي لنا أن ننسبها إلى الكائن الأكثر واقعيّة؟ يملك اللّٰه القدرة على المعرفة، ولكن يجب فَصْلُ جميع القيود الموجودة في القدرة على المعرفة التي فينا، إذا أردنا أن نُفكّر في مثل هذه القدرة السامية في الكائن الأسمى. ومن ثَمّ، ستكون القدرة على المعرفة في اللّٰه على النحو التالي:

أوّلًا، هي ليست حسّية، بل فاهمة محضة. لذلك، ينبغي لنا أن نستبعد الحساسية من الكائن الأصيل (ens originarium)، لأنّه ككائن مستقلّ (ens independens)، لا يتأثّر بأيّ موضوع (Objekt). ولكنّ المعرفة الحسيّة تُكتسب من المواضيع التي تُمارس تأثيرًا فينا. بيد أنّه في حالة اللّٰه لا يُمكن أن يكون هناك أيّ تأثير فيه، وبالتالي، لا يوجد معرفة حسّيّة. وفي الكائن الأصليّ، يجب أن ينبع كلّ فهم بالضرورة من الفاهمة المحضة، وألّا يتأثّر بتصوّرات الحسّ. لا لأنّ التصوّرات الحسّية غامضة، كما يُقال في الوجه العامّ، إذ لا يُمكن أن تُنسب إلى اللّٰه، لأنّنا غالبًا ما نجد أنّ تَصوّر الحسّ هو أكثر تميّزًا من بعض المعارف المكتسبة من خلال الفهم، وبالتالي، يجب إبعاد كلّ حساسية عن اللّٰه، لأنّه، كما بيّنا ذلك أعلاه، من المستحيل أن تؤثّر الأشياء في كائن مستقلّ (unabhängiges Wesen).

ثانيًا، إنّ فاهمة اللّٰه هي فاهمة حدْسيّة (intuitiv). ذلك أنّ فاهمتنا لا يُمكنها أن تستنتج أيّ شيء إلّا من العامّ إلى الخاصّ فحسب، وهو تقييد لا نستطيع في أيّ حال من الأحوال أن ننسبه إلى أسمى كائن واقعيّ. وعلى العكس من ذلك، هذا الكائن يجب أن يُدرِك بالأحرى الأشياء كلّها مباشرة من خلال الفاهمة، وأن يفقه كلّ شي في آنٍ واحد. صحيح أنّنا لا نستطيع

تكوين أيّ فكرة عن مثل هذا الفهم الحذسيّ، إذ لا يُمكننا أن نُدرك شيئًا آخر إلّا من خلال الحواس. ولكن يجب أن تكون هذه الفاهمة في اللّه وأن تنبع من واقعه السامي وأصالته.

ثالثًا، يَعلم اللّه كلّ شيء بطريقة قبليّة (a priori). يُمكننا أن نعرف أشياء قليلة فحسب من دون إدراك سابق حسّيّ. في الواقع، يستحيل علينا في هذه الحالات كلّها، ذلك لأنّنا لسنا نحن العلّة الأصيلة. فعلى سبيل المثال، يُمكننا أن نتصّور حديقة كنّا قد خطّطناها بطريقة قبليّة في فكرنا قبل أن توجد بالفعل، بيد أنّ هذا غير مُمكن بالنسبة إلى الأشياء التي تقع خارج دائرة عمليّاتي. الكائن الأصيل هو ركيزة كلّ شيء مُمكن، وكلّ ما هو موجود يرتبط به ويشتقّ منه. ومن ثمّ، يجب أن يُدرك كلّ احتمال قبليّ حتّى قبل أن يوجد.

يعرف اللّه الأشياء كلّها من خلال معرفة نفسه كأساس لكلّ احتمال، وهذا ما سُمّي باللاهوت الأوّليّ أو النموذجيّ (theologia archetypa aut exemplaris)، كما ذكرنا ذلك سابقًا.[1] وبالتالي، ليس لدى اللّه معرفة حسّيّة لأنّ هذا يتعارض مع الكائن الأصيل المستقلّ. أمّا نحن البشر، فنُدرك قليلًا جدًّا إدراكًا قبليًّا (a priori) وندين لحواسنا معظم معارفنا تقريبًا. فمن خلال التجربة، لا نُدرك إلّا الظواهر، العالم الظاهريّ أو الحسّيّ (mundum phaenomenon aut sensibilem)، وليس الأشياء كما هي في حدّ ذاتها. وقد

---

(1) إنّ معرفة اللّه هي مفهوم اللاهوت في المعنى الواسع، ذلك أنّ اللاهوت الذي من خلاله يعرف اللّه نفسه هو لاهوت نموذجيّ وأوّليّ (Theologia exemplaris et archetypos) كما عبّر عن ذلك باومغارتن في كتاب الميتافيزيقا. انظر:
Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, Metaphysica, §866.

تَوضّح هذا الأمر بالتفصيل في نظريّة الكائن (أنطولوجيا)، عالم النومن[1] أو المثاليّ (mundum noumenon aut intelligibilem)، أي الأشياء كما هي في حدّ ذاتها. يعرف اللّٰه الأشياء كلّها كما هي مباشرة وبطريقة قبليّة من خلال حدْس الفاهمة. لأنّه كائن الكائنات، بواسطته تجد فيه كلّ إمكانيّة ركيزتها. وإذا أردنا مَدْح أنفسنا، أنّه يُمكننا إدراك عالم النومن (mundum noumenon)، أو العالم المثاليّ، فعلينا أن نكون في مجتمع مع اللّٰه حتّى نُشارك مباشرة في الأفكارِ الإلهيّة التي هي علّة الأشياء في حدّ ذاتها. أن نتوقّع هذه المشاركة في الحياة الحاضرة، فهذا عمل الصوفيّين والثيوصوفيّين. وهكذا نشأت صوفيّة محو الذات في الصين والتيبت والهند، الأمر الذي يؤدّي في النهاية إلى الانحلال في الألوهة. يستطيع المرء أن يُسَمِّيَ السبينوزيّة بكلّ تأكيد شكلًا من أشكال الإلحاد، ذلك أنّ سبينوزا يؤكّد وجود محمولين في الله: الامتداد والفكر.[2]

---

(1) يُميّز كانط في هذه المحاضرات وفي كتابه **نقد العقل المحض** العالم الظاهريّ (أي العالم الحسّيّ الذي نعيش فيه) من العالم النومنيّ أو المثاليّ (النومن كلمة مشتقّة من اليونانيّة νοούμενον وتعني كلّ ما يقع خارج دائرة العالم الحسّيّ. ما يريده كانط من هذا التمييز هو أنّ العقل الإنسانيّ لا يستطيع أن يصف أيّ شيء يقع خارج دائرة الحواس، وأنّ كلّ محاولة لتحديد صفات اللّٰه، كما فعل ديكارت ولايبنتس وڤولف ومالبرانش وغيرهم، ليست سوى محاولة مصيرها الفشل، لغياب المعطيات الكافية لهذا الوصف، وبالتالي، يبقى هذا الوصف في دائرة الفكر المنطقيّ وليس الفعليّ. وتجدر الإشارة إلى أن أفلاطون استخدم هذا المصطلح للتعبير عن عالم المُثُل الذي لا نراه، خلافًا للعالم الحسّيّ أو الظاهريّ الخاضع للزمان والمكان، وبالتالي بقي هو أيضًا أسير الفكر الميتولوجيّ، ولو كانت محاولته محاولة عقليّة سامية للتقرّب من المطلق.

(2) لقد سبق أن استخدم ديكارت هذين المصطلحين قبل سبينوزا في كتاباته، ولا سيّما **مقالة في المنهج**.

إنّ النفوس كلّها، كما قال، هي تغيير لفكر اللّه قليلًا، وكلّ الأجسام هي تغيير لامتداده. ويقبل سبينوزا بأنّ كلّ موجود يجب أن يجد ذاته في اللّه. إلّا أنّه وَقَعَ في تناقضات كبيرة. فإذا وُجد جوهر واحد فحسب، فيجب أن أكون إمّا هذا الجوهر، وبالتالي يجب أن أكون اللّه ـ ولكن هذا يتناقض مع تبعيّتي ـ وإما أن أكون عرَضًا ـ وهذا يتعارض مع مفهومي للأنا التي من خلالها أفكّر في أنّي ذاتٌ نهائيّة لا يُمكن أن تكون محمول أيّ شيء آخر. فالانتباه والتجريد والتفكير والفهم ليست سوى عون للفهم الاستدلاليّ، فلا يُمكن، والحالة هذه، أن يُفكر فيه على أنّه اللّه. لا يملك اللّه أيّ مفهوم (conceptus)، إنّه حدْس (intuitus) محض، من خلاله تستطيع الفاهمة أن تعرف كل موضوع كما هو في حدّ ذاته، في حين أنّ كل مفهوم هو كلّ شيء مباشر، إذ ينجم عن إشارات شاملة. لكنّ الفاهمة التي تُدرك كلّ شيء مباشرة، من خلال الفهم الحدْسي، لا تحتاج إلى العقل. ذلك أنّ العقل هو العلامة التي تحدّ الظاهر أو العالم الحسّيّ والعالم النومنيّ أو العالم المثاليّ أو العقلانيّ والفاهمة تزوّدها بالمفاهيم. بيد أنّ الفاهمة التي تُدرك المفاهيم من خلال ذاتها، لا تحتاج إلى العقل. وهكذا، إنّ تعبير «عقل» هو أدنى من كرامة الطبيعة الإلهيّة. لذا، يجب على المرء أن يتخلّى عن هذا المفهوم كلّيًّا بعيدًا عن الكائن الحقيقيّ، ومن الأفضل أن ننسبها إليه فقط كالفاهمة الحدْسية على أنّها أعلى الكمال في المعرفة. وعن هذا الحدْس المباشر للفاهمة، ليس لدينا الآن أيّ مفهوم على الإطلاق. ولكن إذا كانت النفس المنفصلة، كالذكاء، يُمكنها أن تحتوي على حدْس مماثل بدلًا من الحساسية، والتي من خلالها يمكن أن تُدرك الأشياء في ذاتها في أفكارها الإلهيّة، فهذا لا يُمكن إنكاره أو إثباته.

قسّم المؤلّف[1] معرفة اللّه إلى معرفة العقل البسيط (scientia simplicis intelligentiae) والمعرفة الحرّة (science libera) والمعرفة المتوسّطة (science media). أمّا مصطلح «علم»[2] (Scientia) فهو غير مناسب من حيث تطبيقه على اللّه، لأنّه في اللّه لا يحقّ لي أن أميّز بين المعرفة والمعتقد ومعرفتي، لأنّ معرفته كلّها معرفة حدسيّة، وبالتالي تستبعد معرفته كلّ ما هو متعلّق بي. ومن ثمّ، ليس من الضروريّ تطبيق مصطلح «المعرفة العلميّة» التشابهيّة على معرفة اللّه، فمن الأفضل تسميتها بكل بساطة «معرفة» في حدّ ذاتها. إنّ تصنيف باومغارتن (Baumgarten) نفسه لن يصمد كثيرًا إذا حاولنا التفكير فيه في اللّه. ذلك أنّ مصطلح معرفة العقل البسيط (scientia

(1) يناقش كانط هنا، كما تبيّن لنا في هذه المحاضرات، كتاب الفيلسوف باومغارتن، ميتافيزيقا، ويُبيّن بعض الفجوات التي تظهر فيه. يقول باومغارتن: «الله يعرف كلّ تحديد لكلّ شيء، ما إن يُقدّم هذا الشيء احتمالًا بسيطًا. هذه هي معرفة العقل البسيط (scientia simplicis intelligentiae). اللّه يعرف كلّ تحديد لما هو حقيقيّ في هذا العالم، وهذه هي معرفته الحرّة (scientia libera). والله يعرف كلّ تحديد لما هو حقيقيّ في عوالم أخرى محتملة، وهذا ما يُسمى بالمعرفة المتوسّطة (scientia media)». انظر:

Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, *Metaphysica*, §874 – 876.

هذه الأفكار التي أشار إليها باومغارتن قد أثارها اللاهوتيّ اليسوعيّ لويس دي مولينا (Luis de Molina) (1525 ـ 1600) في القرن السادس عشر. فبحسب هذا اللاهوتيّ، يعرف اللّه كلّ ما هو مُمكن بواسطة معرفته للعقل البسيط، وكلّ ما هو موجود من خلال معرفته للرؤية. ثم إنّ اللّه يعرف أيضًا، قبل أن يصدر عنه أيّ قرار مُطلق من جهته، ما سيقرّره في المستقبل العَرَضيّ (zufällig). هذه المعرفة المستوية في منتصف الطريق بين معرفة الأمور البسيطة المُمكنة ومعرفة الموجودات المطلقة، هو ما يُسمّيه دي مولينا المعرفة الوسيطة (scientia media). إنّ هدف دي مولينا هو أن يُبيّن كيف أنّ معرفة اللّه المسبقة والمعصومة يُمكنها أن تتّفق مع ما هو عرضيّ واقعيّ، وبخاصّة مع الاختيار الإنسانيّ الحرّ.

(2) المعنى الألمانيّ لهذا المصطلح هو: Wissenschaft.

simplicis intelligentiae) يفهمه الكاتب على أنّه معرفة كلّ شيء مُمكن، وأنّ المعرفة الحرّة (science libera) هي معرفة كلّ شيء واقعيّ. أمّا فيما يتعلّق بالله فلا يوجد فَرْق بين المُمكن والواقعيّ (Wirklichen)، لأنّ المعرفة الكاملة للمُمكن هي في الوقت عينه معرفة واقعيّة. وفي السياق عينه، إنّ الواقعيّ متضَمّنٌ في المُمكن، لأنّ كلّ ما هو واقعيّ يجب أن يكون أيضًا مُمكنًا، وإلّا لا يُمكن أن يكون واقعيًّا. ولأنّ اللّه يُفكّر في كلّ شيء مُمكن، فهو يُفكّر أيضًا في كلّ شيء واقعيّ. لذا، لا يظهر الفرق بين معرفة العقل البسيط (scientia simplicis intelligentiae) والمعرفة الحرّة (science libera) إلّا في تصوّرنا الإنسانيّ لمعرفة اللّه، وليس في المعرفة نفسها. ونتصوّر أنّ اللّه بمعرفة وجوده الخاصّ (simplex intelligentia)، يعرف أيضًا كلّ شيء مُمكن، لأنّه علّة كلّ المُمكنات. وهكذا، نستمدّ معرفة المُمكن كلّه من طبيعته ونُسمّيه معرفة العقل البسيط (cognitio simplicis intelligentiae). فمن خلال المعرفة الحرّة (scientia libera)، نُفكّر في معرفة الواقع عن طريق اللّه، بقدر ما يُدرك في الوقت نفسه اختياره الحرّ للأشياء، لأنّه إمّا أن تكون الأشياء كلّها واقعيّة بِحُكم ضرورة طبيعة اللّه، وهذا ما يُسمّى بمبدأ الفيض،[1] أو أنّها موجودة من خلال إرادته، وهذا ما يُسمّى بنظام الخلق.[2] وبقدر ما يكون اللّه واعيًا معرفة إمكانيّات حرّيّته المطلقة التي جعلت كلّ الأشياء مُمكنة، نُفكّر فيه في هذه المسألة من خلال المعرفة الحرّة (scientiam liberam)، ومن ثمّ يرتكز هذا التصوّر على نظام

---

(1) من الضروريّ الإشارة هنا إلى الفيلسوف أفلوطين (205_274)، مؤسّس الأفلاطونيّة المحدثة وصاحب نظريّة الفيض في هندسته للخلق، كما ورد في كتاب التاسوعات الذي جمعه تلميذه فرفوريوس (234_305).

(2) يشير كانط هنا إلى مفهوم الخلق كما ورد في سفر التكوين من كتاب التوراة.

الخلق، الذي بموجبه يكون اللّٰه عِلّة الأشياء كلّها من خلال إرادته. تستند هذه الفكرة إلى نظام الخلق، الذي بواسطته يُعتبر اللّٰه خالق الأشياء كلّها بواسطة إرادته، ولكن أيضًا وفقًا لمبدأ الفيض (Emanation). ولأنّ كلّ شيء موجود هو واقعيّ من خلال ضرورة الطبيعة الإلهيّة، يعي اللّٰه الأشياء كلّها، لا لأنّه يعي اختياره الحرّ للأشياء، بل لأنّه يعي طبيعته الخاصّة كعلّة للأشياء كلّها. ترتكز معرفة اللّٰه كلّها على كونه كائن الكائنات (ens entium)، أي سبب مستقلّ أصليّ. فإذا لم يكن اللّٰه عِلّة الأشياء، فإمّا أنّه لا يعرف الأشياء على الإطلاق، إذ لن يكون أيّ شيء في طبيعته يُمكنه أن يَمدّه بمعرفة الأشياء الخارجة عنه، وإما سيكون للأشياء بعض التأثير فيه بحيث تعطيه إشارة (Merkmal) عن وجودها. في ضوء ذلك، ينبغي للّٰه أن يملك معرفة حسّيّة بالأشياء، من ثمّ ينبغي له أن يكون قادرًا على أن يكون ساكن الجوارح (passibilis) ممّا يتناقض مع استقلاليّته ككائن أصيل (ens originarium). فإذا كان على اللّٰه أن يعرف الأشياء من دون العودة إلى الحساسية (Sinnlichkeit)، فلا يُمكنه معرفتها إلّا من خلال وعيه نفسه على أنّه عِلّة كلّ شيء. وبالتالي، إنّ المعرفة الإلهيّة للأشياء ليست سوى معرفة اللّٰه لنفسه كقدرة فعّالة. ويُقسّم المؤلّف أيضًا العلم الحرّ (scientia libera) إلى الذاكرة (recordatio)، وإلى علم الرؤية (scientia visionis)، وإلى العلم المسبق (praescientia). ومع ذلك، يستند هذا التقسيم مرّة أخرى إلى التصوّرات الإنسانيّة، وبالتالي لا يُمكن التفكير فيه في المعرفة الإلهيّة نفسها. فبالنسبة إلى اللّٰه، لا شيء يتبدّل، ولا وجود للماضي أو للمستقبل، إذ هو ليس في الزمن على الإطلاق. إنّه يعرف كلّ شيء في الوقت عينه، سواء أكان حاضرًا لتصوّرنا أم لا. وإذا كان اللّٰه يعرف كلّ

شيء، فهو يعرف أفعالنا الحرّة أيضًا، حتّى الأفعال التي لن نفعلها في المستقبل. بيد أنّ حرّيّة أفعالنا لا تُلغى أو تقيّد بفعل أنّ اللّٰه يتوقّعها، لأنّه يتوقّع في الوقت عينه الصلة التي تُفهَم فيها أفعالنا، والدوافع التي نقوم بها من أجلها والأهداف التي نسعى إلى تحقيقها بواسطتها. فحين يتوقّع اللّٰه هذه الأشياء، لا يُحدّد على الإطلاق أنّ هذه الأفعال سوف تحدث هكذا. فمن خلال تنبّؤه، لا يجعل أفعالنا المستقبليّة ضروريّة، كما يعتقد البعض خطأً، إلّا أنّه يرى أنّ هذه أو تلك من الأفعال ستحصل. إلى جانب ذلك، إنّ مفهوم التنبؤ هو تشبيهيّ، ومن ثمّ لا يُمكن أن يُفكّر فيه في اللّٰه نفسه. لا بل أكثر من ذلك، لا يوجد أيّ صعوبة إضافيّة في تصوّر كيفيّة معرفة اللّٰه للأفعال الحرّة المستقبليّة للإنسان. إنّ الرؤية (Einsicht) في عقلنا ضروريّة فقط كرؤية ثاقبة من أجل الآخر.

إنّ ما يُسمّى بالعلم الوسيط (scientia media)، أو معرفة ما يُمكن أن يحدُث في عوالم أخرى محتملة إلى جانب العالم الحاليّ، هو تمييز لا فائدة منه تمامًا. لأنّه حينما يعرف اللّٰه كلّ شيء مُمكن، فهو يعرفه في حدّ ذاته وفي صلة (in nexu) مع شيء آخر، وهو بالتالي يعرف بهذه الطريقة ما هو مُمكن في العالم كلّه. تكون المعرفة مجّانيّة عندما يكون موضوع معرفتنا نفسه لا يكون حرًّا، لأنّ المواضيع نفسها تُمنح لنا، وتعتمد معرفتنا على المواضيع (die Objekte). لأنّ المعرفة تستند إلى طبيعة الأشياء. مع اللّٰه، تكون المعرفة مجّانيّة، على العكس من ذلك كلّه، لأنّ وجود العالم مرتبط به. ولمّا كانت معرفة اللّٰه مجّانيّة، فهي تفترض أنّ اللّٰه هو عِلّة العالم من خلال الحرّيّة، أو خالق هذا العالم.

تفترض الأخطاء كلّها الوهم والخداع.[1] فَهُما ليسا مجرّد نقص في المعرفة، وإلّا سيكون ذلك جَهْلًا، بيد أنّهما نتيجة بعض العقبات الإيجابيّة إزاء الحقيقة. لا يعرف الله شيئًا بطريقة بَعْديّة (a posteriori)، وأنّه ما من موضوع يستطيع أن يُمارس تأثيرًا فيه، لأنّه مستقل، وأنّه الكائن الأصيل، وبالتالي لا يتأثّر (impassibilis). ولكن، لمّا كان لا يوجد شيء يُمكن أن يؤثّر في الله، فلا يوجد موضوع يُمكن أن يُضلّله. فالله إذن معصوم (infallibilis) عن كلّ خطأ. إنّ براهين مثل هذه، المشتقّة من بعض المحمولات الخاصّة بالله، هي دائمًا أفضل من البراهين التي تشتقّ من مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة. لأنّه من الصعب غالبًا، في الحال الأخيرة، تحديد إذا كان شيء ما في الواقع هو حقيقة محضة.

يسمّي المؤلّف العلم الرؤيويّ (scientia visiones) أو الحرّ (scientia libera) أنماطًا مشابهة (analogon modi)، كأنّ معرفة شيء واقعيّ تحتوي على أكثر من معرفة المُمكن. بيد أنّ هذا الفرق في الشيء، بقدر ما يكون أوّلًا مُمكنًا، ومن ثَمّ يُصبح واقعيًا، ليس سوى تمييز في الشروط الزمنيّة، ومن ثمّ لا ينطبق أبدًا على الله. والآن ينتقل المؤلّف إلى صفة أخرى لله، عنيت بها الحكمة الإلهيّة. بيد أنّ هذه سابقة لأوانها، لأنّ الحكمة تفترض القدرة على الرغبة، وأنّ هذه القدرة لم تُثبّت بعد في الله. ذلك أنّ الله، كأعظم عقل، يملك ثلاثة محمولات كنّا قد نسبناها إليه في علم النفس، أي المعرفة واللذّة والاستياء، ويملك أيضًا القدرة على الرغبة. فينبغي لنا أن نتجنّب هذا البحث عن الحكمة الإلهيّة. ولكي نبقى في الترتيب الذي اتّبعه المؤلّف، نودّ أن نقول شيئًا في هذا

---

(1) معنى هاتين الكلمتين بالألمانيّة هو التالي: وهم (Schien)، خداع (Verleitung).

الخصوص. إنّ الكائن الذي يملك المعرفة يجب عليه أن يملك أيضًا الصّفتين الآتيتين من معرفته:

1. الكمال النظريّ لمعرفته: من المُمكن أن ينتمي هذا الكائن إلى هاتين الصفتين بقدر ما تكون المعرفة معرفة مشتركة أو علمًا (Wissenschaft). ولكن أيًّا من هاتين الصفتين السّاميتين لا تُطبّق على الله، ولكن تُطبّق على الإنسان وحده. ذلك أنّ المعرفة المشتركة هو تراكم، في حين أنّ العلم هو، على العكس من ذلك، نَسَق من المعارف. هاتان الصفاتان تملكان مجموعة من المعارف في حدّ ذاتها، ولكن مع الفرق أنّهما تُجَمّعان معًا من دون أيّ مبدأ، إلّا أنّهما مرتبطتان معًا ضمن وحدة واحدة من المعرفة. يُدعى كمال المعرفة النظريّ المعرفة الشاملة (Allwissenheit).

2. الكمال العمليّ للمعرفة. وتنتمي إليه:

- المهارة (Geschicklichkeit)[1]، أي الكمال في المعرفة في اختيار الوسائل من أجل غايات اعتباطيّة تبقى غامضة.
- الفطنة (Klugheit). هي معرفة الوسائل من أجل غايات مُحدّدة. فما دامت الوسائل المُتاحة لها ليست في متناول يديّ. هذا يعني أنّ الوسائل كائنات عقليّة. ومن ثمّ، الفطنة ليست شيئًا سوى مهارة في الاستفادة من كائنات تتصرّف بحرّيّة من أجل تحقيق غايات معيّنة.
- الحكمة (Weissheit)، أي كمال المعرفة في اشتقاق أيّ غاية من

(1) هذه الصفات التي يشير إليها كانط في هذا النصّ، أي المهارة والفطنة والحكمة، هي صفات ثابتة في فكره، وقد وردت في كتابه في التربية، إذ هي أساس كلّ توجّه فكري وحياتيّ في تعاليم كانط التربويّة.

نظام الغايات كلّها. ويرتكز الرضا على وَحدة الغايات. فمن السهل أن نرى أنّ النوعَين الأوّلَين من كمال المعرفة، عنيت بهما المهارة والفطنة، أنّه لا يُمكن التحدّث بهما عن اللّه، إذ يشتملان على الكثير ممّا هو مُشابه للإنسان، وعلاوة على ذلك، كلّ ما هو حقيقيّ في هذا الموضوع هو موجود بالفعل في المعرفة الشاملة. فكيف، على سبيل المثال، تُنسب الفطنة إلى اللّه، ولا سيّما أنّه يملك كمال القدرة، وبالتالي لا يُمكننا أبدًا مَنْحَه غايات لا تكون وسائلها مملوءة من سلطته. إنّه لأدنى من كرامة (Würde) الطبيعة الإلهيّة أنّ نفكّر في اللّه على أنّه ماهر وفطن، أمّا الحكمة، فهي على العكس من ذلك، فحينما تُفهم بشكل صحيح، لا يُمكن أن تُطبّق إلّا على كائن هو في أعلى مستويات الكمال. فَمَن غير اللّه يُدرك نظام الغايات كلّها، ومَن غيره في وضع يُمكّنه أن يستخلص كلّ غاية منه؟ ولكن إذا كان المرء يريد أن يتوقّع الحكمة من الناس، فلا يُمكنه أن يفهم بهذا سوى الجمْع بين غاياتنا والأخلاق. ذلك أنّ موضوع الأخلاق بالتحديد هو التفكير في كيفيّة تعايش كلّ غاية مع فكرة الغايات كلّها، وأن تحكم على الأفعال على أنّها قواعد مشتركة. وبقدر ما تكون معرفتنا للأفعال الإنسانيّة مُستمدّة من مبدأ نظام مُحتمل لجميع الغايات، يُمكننا في هذه الحال أن نُطلق عليها الحكمة الإنسانيّة. ومن ثمّ، باستطاعتنا أيضًا أن نُعطي مثلًا واقعيًّا لفهم أسمى، ينتقل من العامّ إلى الخاصّ، عنيت به سلوكنا في الأخلاق، لأنّنا هنا نُحدّد قيمة كلّ غاية من خلال الفكرة الشاملة للغايات كلّها. لذا، لا نملك في مفهوم السعادة، بخلاف ذلك، مفهومًا شاملًا، بل هي نتيجة تركيب للأجزاء فحسب. ولهذا السبب، لا

يُمكننا تنظيم أفعالنا وفقًا لفكرة السعادة، إذ لا يُمكننا التفكير في بُعْد شامل فيها. لكنّ الإنسان يملك فكرة عن مجموع الغايات كلّها، على الرغم من أنّه لن يصل أبدًا إلى هذه الغايات بالكامل، وعليه، فهو ليس حكيمًا. وبناء على ذلك، تتميّز الحكمة الإلهيّة من الحكمة الإنسانيّة لا من حيث الكميّة فحسب، بل من حيث الجودة أيضًا، تمامًا كما تتميّز ضرورة الله المطلقة من وجود الأشياء الأخرى كلّها. تتكوّن حكمة الله أيضًا من اتّفاق الاختيار الإلهيّ مع نفسه. فالخطّة التي تتضمّن الاختيار (*Auswahl*)، والتي ينجم عنها صدامات في تنفيذها، وبالتالي يتطلّب استثناءات، لا يُمكن أن تكون الخطّة الأكثر مثاليّة. ومن ثمّ، إنّ خطّة الله في ترتيب الطبيعة يجب أن تكون مرتبطة بالإرادة الإلهيّة ككلّ. وهذه الوحدة الكاملة في اختيار الوسائل لتحقيق غاياته هي ملك حكمة الله. لذا، يجب علينا تأجيل المناقشة في هذا الأمر بعد معالجتنا الإرادة الإلهيّة، إذ ترتبط فعلًا بها.

يتحدّث المؤلّف أيضًا عن العلم الإلهيّ الكلّيّ، ويعالجه على أنّه صفة متميّزة من المعرفة الإلهيّة. لكن لا يُمكننا الإحاطة بمعرفة الله بشكل خاصّ، لتمييزها من الإيمان والرأي والتخمين. هذه الصفة الأخيرة لا تنطبق على الله على الإطلاق لأنّه يعلم كلّ شيء. إنّ معرفته هي بالتحديد نتيجة هذا العلم، ذلك أنّ العلم ينبع من الاكتفاء الكامل بالمعرفة. ولمّا كنّا لا نعرف الأشياء دومًا كما ينبغي، فإنّ معرفتنا لا تكون في أغلب الأحيان معرفة بل إيمانًا، لأنّ معرفة الله الكاملة للأشياء هي بالتحديد المعرفة الكلّيّة.

في ختام هذا البحث عن المعرفة الإلهيّة، سنضيف ملاحظة أخرى

فحسب، تتعلّق بالمُثُل الأفلاطونيّة. يعني مصطلح المُثُل بصورة صحيحة الطيْف (simulacrum)، ويعني، بالتالي في الفلسفة الإنسانيّة مفهوم العقل، إذ ليس هناك أيّ اختبار مُحتمل يُمكنه أن يكون ملائمًا له. لقد اعتبر أفلاطون أنّ مُثُل (Ideen) الألوهة هي نماذج أوّليّة (Urbilder) للأشياء، من خلالها تُؤسَّس هذه الأشياء، ولو أنّها لا تتناسب مع الفكرة الإلهيّة. فعلى سبيل المثال، إنّ فكرة الله عن الإنسان، كنموذج أوّليّ، من شأنها أن تكون الفكرة الأكمل عن الإنسان الأكمل. وفقًا لهذه الفكرة، سيُشَكّل الأفراد المنفصلين من قبل أشخاص حقيقيّين، ولكن ليس بطريقة تتوافق معهم تمامًا. في هذا السياق، لام البعض أفلاطون لتعامله مع هذه المُثُل في الله على أنّها مجرّد جواهر. وبرز في القرن الثاني ما يُسمى بالبدعة الانتقائيّة (eklektisch Sekte) التي كانت تحلم بإمكانيّة المشاركة في المُثُل الإلهيّة. فقد استندت الحكمة الإلهيّة الصوفيّة إلى هذا التفكير، التي لم تكن في الواقع سوى فلسفة أفلاطونيّة مشوّهة.

بعد أن أشرنا إلى المحمول الأوّل من علم النفس في علاقته بالله، أي القدرة على المعرفة أو الفهم، سيشرع المؤلّف مباشرة في مناقشة إرادة الله، التي هي كمال عمليّ ونظريّ في آن واحد. هنا تظهر صعوبات كثيرة منذ البداية، حينما نطرح السؤال التالي: هل لدى الله القدرة على الرغبة؟ وما هي طبيعتها؟ تكون الرغبات إمّا مُلازمة وإما عابرة،[1] أي إمّا تتعلّق وتبقى في الشيء ذاته الذي يحتوي عليها فيه، أو تتعلّق بشيء خارجيّ عن الشيء. ولكن لا يُمكن التفكير في كائن واحد من بين الكائنات كلّها. أوّلًا، لا يُمكن للكائن الذي يتمتّع باكتفاء كلّيّ أن يكون لديه رغبات ملازمة، لأنّه

(1) المعنى باللغة الألمانيّة: immanent oder transient.

هو بالتحديد كائن مكتفٍ كلّيًا، ذلك أنّ كلّ رغبة تكون موجّهة إلى شيء مُمكن وإلى المستقبل. ولكن لمّا كان اللّٰه يملك في الواقع الكمال كلّه، فلن يبقى له أي شيء ليرغب فيه كاحتمال مستقبلي. بيد أنّ اللّٰه لا يُمكن أن يُصَوَّر على أنّه كائن يرغب في شيء خارجٍ عنه، لأنّه حينئذ سيحتاج إلى وجود أشياء أخرى من أجل تحقيق وعي وجوده الخاصّ. هذا التفكير يتعارض مع مفهوم الكائن الأكثر واقعيّة (entis realissimi). السؤال الكبير هو الآتي: كيف يُمكننا أن نُفكّر في الكائن الأكمل على أنّ لديه رغبات؟ إن التحقيقات التالية ستقودنا إلى الإجابة عن هذا السؤال. إنّ قوانا العقليّة تتجلّى على هذا النحو: 1) الإدراك، 2) الشعور بالمتعة وعدم الرضا، أو أفضل من ذلك، لأنّ كلمة شعور يبدو أنّها تدلّ على شيء حسّيّ، أي القدرة على الشعور بالرفاهية أو الشعور بعدم الرضا، والقدرة على الرغبة.

من بين جميع الكائنات هناك عدد قليل يملك القدرة على التصوّر (Vorstellung). فبالقدر الذي عنده يُمكن أن تُصبح هذه التصوّرات سَبَبًا لمواضيع التصوّر أو الواقع نفسه، فإنّها تُسمّى حينئذ كائنات حيّة. ومن ثمّ، إنّ القدرة على الرغبة هي أيضًا سبب قوى التصوّر فيما يتعلّق بواقع المواضيع. الإرادة هي القدرة على بلوغ الغايات. لا يُمكن للرفاهية، كما عرّفها الكاتب، أن توجد في وعي الكمال، لأنّ الكمال هو تناغم المتنوّع في واحد. لكنّني لا أريد أن أعرف هنا ما الذي يُسعدني، بل أريد أن أعرف ما نعني بالمتعة. هذه المتعة لا تقتصر على علاقة تصوّراتي بالموضوع، بل بالأحرى بعلاقة تصوّراتي بالذات، بقدر ما تستطيع هذه التصوّرات أن تُحدّد الذات من أجل تحقيق الموضوع. فبقدر ما يكون التصوّر سبب حقيقة الموضوع، فإنّه يُطلق عليه القدرة على الرغبة، ولكن بقدر ما يُحدّد التصوّر

أوّلًا الذات التي ترغب، فهو يُسمّى متعة. وهكذا نستطيع أن نرى بوضوح أنّ المتعة تَسبق الشهوة. إنّ الرفاهية في وجود المرء، التي ترتبط به، تُسمى السعادة (Glückseligkeit). والسعادة هي الرضا عن وجود المرء الخاصّ المرتبط به. بيد أنّ الرضا الكامل عن وجوده المستقلّ يُسمى بالاكتفاء الذاتي (acquiescentia in semetipso) أو الغبطة (beatitudo). إنّ غبطة الكائن تقوم إذًا على رفاهية وجوده الخاصّ من دون أيّ حاجة، وبالتالي هذه الصفة هي خاصّة بالله وحده، إذ هو وحده مستقلّ. إذا كان علينا أن نفهم إرادة الله من خلال الفاهمة، على أنّها إرادة كائن يكتفي بذاته، فإنّ ذلك يترتّب عليه قَبول رسالة الإرادة الإلهيّة: أوّلًا ملكة موضوع المتعة والاستياء، ومن ثمّ ينبغي مناقشة ذات الله المكتفية. هذه المحاولة جديدة، إلّا أنّها تستند إلى التسلسل الطبيعيّ للأفكار، الذي يجب بموجبه تقديم ذلك مسبقًا، إذ من دونه لا يُمكن معرفة الشيء نفسه بوضوح. ولكي نجيب من ثمّ عن السؤال الرئيسيّ، كيف يُمكن أن تحدث مَلَكة الرغبة في الكائن الأكثر واقعيّة، وماذا تشبه هذه المَلَكة، يجب علينا أوّلًا أن نهتمّ بمَلَكة المتعة والاستياء والغبطة (Seligkeit) عند هذا الكائن. وإذا كان هناك علاقة (Verknüpfung) بين الفاهمة الإلهيّة والإرادة، يجب حينئذ أن يتّضح كيف يُمكن لكائن مكتفٍ ذاتيًا أن يكون السبب في شيء خارجيّ عن نفسه. فمن هذا بالتحديد تشتقّ إرادته التي بواسطتها يكون خالق العالم. نحن نرى جيّدًا أنّ الأشياء في العالم يُمكن أن تكون سببًا لشيء آخر، ولكنّ هذه النوعيّة لا تشير إلى الأشياء نفسها، ولكن إلى تصميمها فحسب، ولا إلى جوهرها بل إلى شكلها فحسب. وينجم عن ذلك أنّ السببيّة في الله التي من المفترض أن يكون بواسطتها علّة العالم، يجب أن تكون من نوع آخر

تمامًا. لأنّه لا يُمكن للمرء أن يُفكّر على الإطلاق في سببيّة (Kausalität) اللّه أو في قدرته على جعل الأشياء الأخرى الخارجة عنه واقعيّة، كما في فاهمته، أو بتعبير آخر، إنّ الكائن المكتفي ذاتيًّا يُمكنه أن يجد من خلال الفاهمة فحسب سبب الأشياء الأخرى الخارجة عنه، وعلى وجه التحديد، إنّ سببيّة الفاهمة هذه، التي تجعل مواضيع التصوّرات حقيقيّة، تُسمّى إرادة. إنّ سببيّة الكائن الأسمى تجاه العالَم، أو إرادته التي من خلالها صنع العالم، تقوم على أسمى شيء في الفاهمة، ولا تستند إلى أيّ شيء آخر. ويُمكننا أن نُفكّر في عكس الفاهمة، أي في مصدر أبديّ وأعمى لجميع الأشياء، أي بطبيعة بدائيّة (natura bruta). ولكن كيف ستتمكّن الإرادة الإلهيّة من أن تستقرّ في هذه السببيّة؟ من دون الفاهمة، لن يكون لها القدرة على الإطلاق أن تتطابق مع ذاتها، مع ذاتها الخاصّة، أو مع شيء آخر، أو أن تتصوّر شيئًا خارجًا عنها. ومع ذلك، فمن المُمكن فقط في ظلّ هذا الشرط الوحيد أن يكون الشيء سببًا لأشياء أخرى خارجة عنه. ويترتّب عن هذا كلّه أنّ كائنًا مكتفيًا ذاتيًّا لا يَقدر أن يخلق أشياء خارجة عنه إلّا من خلال الإرادة فحسب، وليس من خلال ضرورة طبيعته. إنّ اكتفاء اللّه الذاتيّ، المرتبط بفاهمته، هو الاكتفاء الكلّيّ (Allgenugsamkeit). فحين يعرف اللّه نفسه، فإنّه يعرف كلّ ما هو مُمكن أن يحوي في داخله كأساس له. إنّ رفاهيّة كائن في حدّ ذاته، كأساس مُمكن من أجل خَلْق الأشياء، هو ما يُحدّد سببيّته. ويُمكن التعبير عن الشيء نفسه بكلمات أخرى على النحو التالي: إنّ سبب الإرادة في اللّه هو أن تكون الأشياء خارجة عنه، إذ يُفترض بالتحديد أنّه في أعلى درجات رضاه عن نفسه، وأنّه يعي نفسه ككائن مكتفٍ بذاته. ويعرف اللّه، من خلال فاهمته السامية، أنّه الركيزة

المكتفية كليًّا بكل شيء مُمكن. ففي هذه القدرة غير المقيّدة التي تتعلّق بالأشياء المُمكنة كلّها، يتمتّع اللّٰه بأعلى درجات الرفاهية، وهذا الرضا عن الذات هو بالتحديد السبب الذي يجعل ما هو مُمكن واقعًا. ومن ثمّ، هذه هي بالضبط رغبة اللّٰه في إبداع أشياء خارجة عنه. إنّ إبداع مثل هذه الإرادة يجب أن يكون أعظم شيء بين كلّ المُمكنات، أي أعلى خير محدود (summum bonum finitum)، أو العالم الأكمل.

وإذا قمنا بمثل هذا التصّور للإرادة الإلهيّة، وهو تصوّر ملائم للكائن الأكثر سموًّا، عندها ستنهار الاعتراضات الموجّهة في أغلب الأحيان ضدّ إمكانيّة الإرادة في الكائن المكتفي بذاته. ذلك أنّ هذه الاعتراضات موجّهة فقط ضدّ المفهوم التشبيهيّ لإرادة اللّٰه. لذا، يُقال، على سبيل المثال، إنّ الكائن الذي يرغب في شيء خارج نفسه لا يُمكن أن يكتفي به إلّا عندما يكون ما هو مطلوب موجود بالفعل. فالإرادة، أو الرغبة، تفترض بالتالي أنّ الرفاهية أو رضا الكائن الذي يرغب لا يكتمل إلّا من خلال وجود أشياء الأخرى. هذا الأمر يحدث مع كلّ كائن مخلوق، لأنّ الرغبة في شيء ما تفترض دومًا وجود حاجة، فلماذا أرغب في ذلك؟ لكن، لماذا هذه الرغبة ومن أين أتت؟ لأنّه، بكلّ بساطة، لا يوجد مخلوق يكفي نفسه، إذ يحتاج كلّ واحد دومًا إلى أشياء كثيرة لنفسه. ولهذا السبب، بالتحديد، لا يُمكنه أن يرغب في شيء ما خارج ذاته من دون أن يصل إلى أعلى درجة من الرضا الذاتيّ عندما يُنتج ما يرغب فيه. ولكن في كائن مستقل، وبالتالي مكتفٍ أيضًا ذاتيًّا، إنّ أساس إرادته ورغبته أنّ الأشياء ينبغي أن توجد خارجًا عنه، لأنّه يعترف بالقدرة على تحقيق أشياء خارجة عنه. ومن ثمّ، نرى أنّ قدرة الرغبة والإرادة يُمكن أن تحصل أيضًا في الكائن الذي يكتفي

بذاته، وبالتالي من المستحيل التفكير في كائن يجمع أعلى درجات الرضا الذاتيّ، ما لم نُفكّر فيه أيضًا في علاقة سببيّة، فيما يتعلّق بموضوعات تصوّراته. ويجب هنا، بالطبع، أن يُتركَ المفهوم التشبيهيّ للإرادة[1] جانبًا، لأنّه بدلًا من الاتّفاق سيبرز تناقض لا طائل منه. والآن، قبل أن ننتقل إلى معالجتنا الإرادة الإلهيّة بشكل خاصّ، يجب علينا أن نرفدها بمقدّمة من اللاهوت الطبيعي.[2]

(1) المعنى باللغة الألمانيّة: der anthropomorphistische Begriff vom Willen.

(2) العنوان باللغة الألمانيّة: «Die Physicotheologie».

الفصل الثالث:

اللاهوت الطبيعي

السؤال الذي يُطرَح هو الآتي: هل يستطيع المرء من خلال النظام النهائيّ في الطبيعة أن يستنتج خالقًا ذكيًّا لهذا النظام العالميّ؟ لقد أثار هيوم في حواراته اعتراضًا متينًا على هذا الاستنتاج. يقول إنّه حتّى لو افترضنا وجود سبب أسمى جاء بهذا النظام في الطبيعة من خلال الفهم والحرّيّة، فإنّنا ما زلنا غير قادرين على فَهْم كيف يُمكن لهذا العقل السامي أن يمتلك الكمالات كلّها لإبداع مثل هذا الانسجام الضروريّ، أو من أين يُمكن أن تأتي مثل هذه الامتيازات من كائن كهذا؟ وهكذا، كما يقول أيضًا، بأنّه لا يُمكننا فَهْمُ هذا الكائن أكثر ممّا يُمكننا فَهْم نشوء الكمال في العالم من دون الافتراض المسبق لخالق ذكي. لذا، والحالة هذه، سنشعر بقوّة (Stärke) هذا الاعتراض عند هيوم عندما نتعلّم أن نرى أنّه من غير المُمكن بالنسبة إلينا أن نؤكّد الضرورة المطلقة للكائن الأوّل الأسمى، أو أن نعرف من أين أتى اللّه نفسه. هذا السؤال يبقى إذن من دون جواب. من أين أتت كمالات اللّه كلّها؟ لقد بيّنا بالفعل، من ناحية أخرى، أنّه كما بوسعنا أن نفهم وجود كائن من خلال عقلنا، وأنّ عدم وجوده (Nichtsein) مستحيل، كذلك، في السياق عنيه، لا نستطيع أن نرى وجود كائن ضروريّ بواسطة عقلنا،

ومع ذلك، نستخدم دومًا هذا العقل لأنّه يحثّنا على القبول بهذا الافتراض على أنّه افتراض ضروريّ لنا بشكل ذاتيّ، إذ لا يُمكننا أن نُقدّم سببًا يُبيّن لنا، لماذا كلّ شيء مُمكن. ولكن، من جهة أخرى، إذا كانت هناك حاجة حقيقيّة لعقلنا النظريّ إلى أن يفترض وجود إله، وإنّ عدم قدرته على أن يُبرهن على وجوده بشكل قاطع، لا تعني شيئًا سوى أنّ هذه المسألة تتخطّى قدرته. وفيما يتعلّق باعتراض هيوم الآن، إنّه اعتراض خاطئ على الرغم من قوّة حجّته الظاهرة، لأنّنا نريد أن نقارن الفرضيّتين الواحدة مع الآخرى. الأولى هي هذه: إنّ الكائن الفائق الكمال هو خالق العالم من خلال الفاهمة. والفرضيّة الثانية: الطبيعة الأبديّة التي تعمل بطريقة عمياء هي سبب كلّ غاية وكلّ نظام في العالم.[1] دعونا الآن نَرَ إذا كنّا قادرين على قَبُول الفرضيّة الأخيرة. هل يُمكننا أن نُفكّر من دون تناقض أنّ الغائية والجمال والتناغم في العالم قد نشأت كلّها من طبيعة خشنة(natura bruta)، ما دامت هذه الأشياء، بالطبع، يجب أن تكون محمولات الفاهمة؟ كيف استطاعت طبيعة الأشياء المختلفة أن تتّفق مع نفسها من خلال العديد من الوسائل الموحّدة لتحديد الغايات؟ ففي كلّ مكان في العالم نجد سلسلة من الحوافز والأسباب والغايات والوسائل والانتظام في النشوء والزوال، كيف يُمكن لهذه الأشياء كلّها أن تولد من تلقاء نفسها في الوضع التي هي فيه؟ وكيف يُمكن لطبيعة كلّيّة القدرة، وفي الوقت عينه عمياء، أن تكون سبب ذلك؟ تفترض غائيّة التأثيرات دومًا فَهْمَ السبب.

(1) تجدر الإشارة إلى أنّ الفيلسوف البريطانيّ ديفيد هيوم لم يُعِر اهتمامًا كبيرًا بالدين وبوجود الله، إذ كان يعتبر أنّ الممارسات الدينيّة السائدة ليست ضروريّة في حياة الإنسان اليوميّة. وقد تبيّن في كتاباته أنّ البحث عن المسائل الماورائيّة لا يجدي نفعًا وأنها إضاعة للوقت.

وبالتالي، ما هي المنافسة في الحوادث العمياء الذي يُمكنها أن تُنتج حشرة العتّة، ضمن بنية هادفة؟ يقول هيوم: إنّ الخصوبة هي في وضع يُمكّنها من تحقيق الانسجام في نتائجها. يُمكننا أن نرى بوضوح أنّنا أنفسنا، ككائنات ذكيّة، قد وُلدنا بواسطة أهلنا من خلال الحواس وليس من خلال الفاهمة. هذا أمر جيّد! ولكن ماذا عن سائر الأشياء كلّها وعن الكون؟ هل وُلدت من سبب خصْب أيضًا؟ يا لها من سفسطة! هل باستطاعة الكائن المركّب من جواهر حقيقيّة أن يكون عنده فاهمة؟ هل من الممكن لنا أن نُفكّر في فاهمة مجزّأة؟ لذلك من المؤكّد أنّ الأمر يكون أكثر فهمًا إذا افترضنا أنّ الفاهمة والإرادة السامية قد صمّمتا ونفّذتا جميع الترتيبات المناسبة في العالم، بدلًا من أن نفترض أنّ سببًا خصبًا من دون فاهمة قد أنتج هذه الأشياء كلّها بحكم ضرورة طبيعته. لا يُمكننا أن نُفكّر في الافتراض الأخير من دون تناقض، لأنّه من دون الفاهمة، نفترض في الطبيعة أنّنا نريد التفكير في كائن أصليّ يعمل بطريقة عمياء، إلّا أنّه لن يكون له القدرة على ربط الموضوعات والأشياء الخارجة عنه بعضها ببعض. كيف بإمكان السببيّة أو القدرة، إذن، أن تجعل الأشياء حقيقة خارج نفسها، ولا سيّما أنّه لا يوجد سوى أشياء قد أُجْمِعَ عليها في خطّة؟

وإذا خُلقت الأشياء في العالم ببساطة من خلال الخصوبة، فإنّ ما يُخلق هو شكل الأشياء فحسب. إنّ الأشياء نفسها موجودة بالفعل في الحواس، فيما يتعلّق بأصلها الأوّل، إذ لا يُمكن صنعها إلّا بواسطة كائن واحد يتمتّع بالحرّيّة والفاهمة. ولكن إذا افترضنا على العكس من ذلك وجود عقل سام كان السبب في الخلق كلّه بواسطة إرادته، حينئذ لا يكون الأمر غير مفهوم بالنسبة إليّ كيف يُمكن العثور على نظام نهائيّ في الطبيعة، لأنّني أستمدّه

من فَهْمٍ أسمى. وإذا تساءلنا كيف يمتلك هذا الكائن الأسمى كمالات كافية ومن أين أتى بها، يكون الجواب أنّها تنبع من ضرورته المطلقة فحسب، والتي لا يُمكنني أن أراها بكلّ تأكيد، بسبب القيود التي في عقلي، ولكن للسبب عينه، لا أستطيع أن أنكر وجوده أيضًا. بعد هذه المقدّمة التمهيديّة، سأنتقل الآن إلى معالجة حقيقة الإرادة الإلهيّة، التي من خلالها سأتبع المؤلّف فيما يتعلّق بترتيب فصول كتابه.[1]

يتحدّث الكاتب أوّلًا عن أنّ قوّة الرغبة في اللّٰه لا يُمكن أن تكون حسّيّة. ويعود السبب في ذلك إلى أنّ اللّٰه، ككائن مستقلّ أصليّ (ens originarium independens)، لا يُمكن أن يتأثّر بالأشياء. لكنّنا قدّمنا بالفعل معالجة مفصّلة لهذه النقطة، وكذلك مناقشة الكاتب لمسألة قَبول اللّٰه في حدّ ذاته (acquiescentia Dei in semetipso). ولكن إذا سألنا الآن: أين توجد الإرادة الإلهيّة؟ يُمكننا الإجابة: وحدها الفاهمة الإلهيّة تُحدّد نشاط اللّٰه من أجل خَلْق المواضيع التي يتصوّرها. وعند الإنسان، سعادة الشيء هي الرضا. وبالتالي، على سبيل المثال، يُمكنني أن أتمتّع بمنزل، ولو رأيت المخطّط فحسب. بيد أنّ الرضا في وجود الأشياء يُسمى مصلحة (Interesse). ولكن لا أستطيع أن أسند أيًّا منها إلى اللّٰه. فهو ليس لديه متعة ولا مصلحة، لأنّه مكتف ذاتيًّا ومرتاح ارتياحًا كاملًا عن وجوده المستقلّ. وهو لا يحتاج إلى شيء خارجٍ عنه، ولا شيء خارجه يُمكن أن يضيف شيئًا على سعادته. ومن ثمّ، يُمكننا أن ننسب إلى اللّٰه شيئًا شبيهًا بالمصلحة فحسب، أي التشابه (Ähnlichkeit) في العلاقة. إنّ علاقة كلّ

---

(1) المقصود هنا كتاب الميتافيزيقا، أي الفصل الذي يعالج فيه باومْغارتن الإرادة الإلهيّة (Voluntas Dei).

شيء جيّد في العالم بإرادة الله هي نفسها علاقة العمل الخيريّ بإرادة الكائن الذي يعمل من أجلي، عندما يكون هذا الكائن الذي أتلقّى منه الخير سعيدًا وأنّه ليس بحاجة إليّ. لذا، كلّ خير في العالم بهذه الطريقة مرتبط بإرادة الله، لكنّ طبيعته ما برحت بالنسبة إليّ غير معروفة.

أنا أعرف هذا فحسب: إنّ إرادة الله هي خير بحدّ ذاتها (Gute)، وهذا يكفيني. كان الرواقيّون يعتقدون بأنّ مثال الحكيم هو الشخص الذي لم يتلقّ أيّ شفقة (Mitleid) لأيّ حاجة ما، وأنّه كان يشعر بسعادة أكبر حينما كان يوفّر كلّ حاجاته. هذا النمط غير مُمكن للناس، لأنّه إلى جانب الخير الذي أعترف به، يجب أوّلًا إضافة حافز قبل أن أتمكّن من فِعْل الخير. والسبب في ذلك أنّ نشاطي محدود، وبالتالي إذا كنت سأستخدم قواي من أجل فعل الخير، يجب أن أحكم أوّلًا إذا ما كانت قدرتي على فعل خير آخر قد استُنفدت. لذا، والحالة هذه، أحتاج إلى بعض الحوافز لأوجّه قواي إلى هذا الخير أو ذاك، لأنّني لا أملك القدرة الكافية لإنتاج الأشياء الجيّدة كلّها التي أعرفها.

بيد أنّ هذه الحوافز تتكوّن من بعض العلاقات الذاتيّة التي يجب أن تُحدِّد مدى رفاهيّتي الاختياريّة، بعد تحديد مدى سعادتي في الحكم أو إدراكي للخير. فإذا أُخذت منّي هذه العلاقة الذاتيّة، عندها سيُلْغَى اختياري للخير، ولكنّ الأمر مختلف تمامًا مع الله. يملك الله أعظم قوّة مقترنة بأعلى مستوًى من الفهم. ولمّا كان فهمه يُدرك قدرته على تحقيق مواضيع تصوّراته، فهو بالتالي مصمّم على النشاط وفعل الخير، وبالطبع على إنتاج أكبر كمّية مُمكنة من كلّ خير. فبالنسبة إلى الله، وحدها فكرة الخير جزء منه كي يقوم بها على الفور. لا يحتاج الله إلى دافع كي يقوم بذلك أوّلًا، إذ

لا توجد في حالته دوافع معيّنة. في الواقع، لا توجد علاقات ذاتيّة مُمكنة معه على الإطلاق، لأنّه بالفعل يكتفي كلّيًا بذاته ويحظى بأسمى غبطة. فإذا تَحدّثنا عن دوافع الحركة في الله، فلا يُمكن فَهم أيّ شيء سوى خير الموضوع، إلّا أنّه لا توجد علاقات ذاتيّة معه، كأنّ الله يبحث عن المديح والمجد، لأنّ هذا لن يكون مناسبًا لكرامة الكائن المبارك، ذلك أنّ الله يعرف من خلال الفاهمة الخير المُمكن وفي الوقت عينه قدرته على فعله ذلك. هذه المعرفة في الوقت عينه كانت السبب في فعل الخير.

الإرادة الإلهيّة حرّة. إنّ حرّيّة الإرادة هي القدرة على تحديد الذات إزاء الأفعال بشكل مستقلّ عن الأسباب الذاتيّة (causae subjectae) أو الدوافع الحسيّة أو قدرة الإرادة قبليًّا (a priori). ولكن، لمّا كانت الميول التي فينا هي الشروط الذاتيّة للرضا عن الذات، فإنّ مفهوم الحرّيّة الإنسانيّة يخضع لصعوبات نفسيّة كثيرة. ولمّا كان الإنسان جزءًا من الطبيعة وينتمي إلى عالم الحسّ، فهو، من ثمّ، يخضع أيضًا لقوانين الظواهر. تخضع جميع الظواهر فيما بينها لبعض القوانين، ويُشكّل تحديد جميع الحوادث بموجب قوانين عامّة آليّة الطبيعة. لذلك، يخضع الإنسان كجزء (Glied) من الطبيعة لهذه الآليّة الطبيعيّة، أو على الأقل لآليّة نفسيّة. ولكن كيف يُمكن إذن اعتبار أفعال الإنسان مستقلّة عن الحوادث الطبيعيّة أو عن الحرّيّة؟ صحيح أنّ الإنسان يعي نفسه كموضوع فكريّ، بيد أنّ هذا الوعي له أيضًا صعوباته التي ينبغي لعلم النفس أن يتعامل معها. لكنّ هذه الصعوبات لا تعنينا، إذ لا تنطبق على الله مطلقًا. الله متميّز تمامًا من العالم وليس له أيّ صلة مع المكان والزمان، وبالتالي لا يخضع لقوانين الظواهر ولا يتحدّد بأيّ شيء مهما يكن. فمن البديهيّ، بالتالي أنّ إرادته لا تُحدّدها أشياء أخرى

كالحوافز (Triebfedern) مثلًا، ثم إنّ آراءه عن تغيير وضعه ليست مُمكنة فيه، لأنّه مكتفٍ ذاتيًا (Selbsgenugsam). ومن ثمّ، إذا أردنا أن نُفكّر في مفهوم الحرّيّة الإلهيّة على أنّه خالٍ من كلّ قَيْد، فهذا ليس سوى الاستقلال الكامل لإرادة اللّه عن الأشياء الخارجيّة وعن الشروط الداخليّة.

ولكن بقدر ما نخاف من أنّ يُعَرّض مفهوم الحرّيّة الإلهيّ هذا لصعوبات نفسيّة، ولا سيّما أنّ هذه الصعوبات لا تخصّ إلّا الحرّيّة الإنسانيّة، بهذا القدر من جهة أخرى لا نستطيع تَجَنّبَ النقص، أي إنّ المفهوم لا يُمكن تصوّره بشكل ملموس. فمن أين يُمكننا اتّخاذ مثالٍ كي نستطيع أن نعرضه بوضوح أمام أعيننا؟ في الواقع، هذا النوع من الحرّيّة لا ينطبق إلّا على اللّه، ولكن، في الوجه العامّ، إنّنا إذا نقّينا المحمولات الإلهيّة من كلّ السلبيّات (Negationen)، فليس لدينا أيّ وسيلة لتفسيرها بشكل ملموس، منذ أن أُزيلت جميع الشروط الحسّيّة. ولمّا كان هذا المفهوم لا يُمكن أن يتّضح بمثال، فقد نظنّ أنّ المفهوم نفسه غامض أو حتّى خاطئ. ومع ذلك، حيث يُستخدم المفهوم قبليًّا (a priori) أي كضرورة قاطعة، عندها لا يكون هناك أيّ خطأ ولو أنّ عدم قدرة عقلنا تمنعنا من أن نشكّل حالة ملموسة. هذا الأمر يُبرهن على أنّه يجب على الإرادة الإلهيّة أن تكون حرّة تمامًا، وإلّا لا يستطيع اللّه أن يكون كائنًا أصيلًا (ens originarium)، وبتعبير آخر، لا يُمكن أن يكون اللّه. ولمّا كان اللّهُ السببَ الأوّليّ للعالم (prima causa mundi)، يجب أن تكون إرادته مستقلّة عن كلّ شيء، لأنّه لم يكن هناك شيء يُمكن أن يُحدّد الإرادة كقوّة دافعة لأيّ شي. ولا يُمكن كذلك أن تنشأ ميول نحو أيّ شيء آخر يمتلك الرضا الذاتيّ الأسمى. لذلك يمتلك اللّه في الوقت عينه الحرّيّة الترنسندنتاليّة، التي تقوم على

العفويّة المطلقة واستقلال إرادته إزاء الدوافع الحسّيّة. هذا يعني أنّ العفويّة المطلقة للأفعال لا يُمكن إثباتها فيما يتعلّق بالناس، لا بل لا يُمكن الاعتراف بإمكانيّتها، لأنّنا نحن البشر نتتمي إلى العالم ونتأثّر بالأشياء، ولكن مع اللّٰه يُمكن التفكير فيه من دون أدنى صعوبة.

وينطبق الشيء نفسه على الحرّيّة العمليّة التي يجب افتراضها مسبقًا بين الناس، إذا كنّا لا نريد إلغاء الأخلاق بأكملها. يتصرّف الكائن الإنسانيّ وفق فكرة الحرّيّة، يتصرّف كما لو كان حرًّا، وهو حرّ. هذه القدرة على التصرّف وفقًا للعقل يجب أن تكون بالتأكيد في اللّٰه، لأنّ الدوافع الحسّيّة (sinnlichen Antriebe) مستحيلة فيه. قد يُثير المرء اعتراضًا على أنّ اللّٰه لا يستطيع أن يُقرّر شيئًا يُخالف ما قرّره، ومن ثمّ لا يتصرّف بحرّية بل من خلال ضرورة طبيعته. بيد أنّ الكائن الإنسانيّ يستطيع دومًا أن يُقرّر شيئًا آخر، فبدل من أن يكون محبًّا في هذه الحال، على سبيل المثال، يستطيع ألّا يكون كذلك أيضًا. ولكنّ هذا بالضبط هو نقص في الحرّيّة عند الناس، لأنّهم لا يتصرّفون دائمًا وفقًا لعقلهم. لكن في اللّٰه، ليس بسبب ضرورة طبيعته أنّه لا يستطيع أن يُقرّر فقط كما يفعل، ذلك أنّ الحرّيّة الحقيقيّة في اللّٰه أنّه لا يُقرّر إلّا ما يتوافق مع فاهمته الأسمى. تتنبّأ القدريّة (Fatalismus) بضرورة اللّٰه العمياء، ممّا يخلق تناقضًا في مفهوم العقل الأسمى. هذا الرأي الخاطئ يستحقّ بالطبع أن يُطلق عليه اسم «القدريّة»، تمامًا كما نُسمّي الصدفة (Zufall) العمياء بالأمر التقريبيّ. تبرز القدريّة عندما لا نتوصّل إلى تمييز الضرورة الطبيعيّة العمياء من الضرورة الماديّة والعمليّة. لا شكّ في أنّ اللّٰه يلجأ إلى أمثلة حيث يتصرّف فقط وفقًا لضرورة الطبيعة، فعلى سبيل المثال، خلق اللّٰه العالم منذ سنوات عديدة

فحسب، وبالتالي لم يفعل شيئًا في طوال الأبديّة قبل ذلك. هذا الواقع، يقول القدريّ، لا يُمكن تفسيره بطريقة أخرى، أنّه كان على اللّٰه أن يخلق عالمًا في ذلك الوقت فحسب. ولكن هذا التصوّر هو، في آخر المطاف، تَصوُّر تشبيهيّ! إذ لا يُمكن التفكير في سنة أو في زمن مع اللّٰه. اللّٰه ليس في الزمن على الإطلاق، وحينما نحصر فعاليّته في شروط الزمن نُفكّر بطريقة مخالفة لمفهوم اللّٰه.

يعمد المؤلّف إلى تقسيم الإرادة الإلهيّة إلى إرادة سابقة (voluntas antecedens) وإلى إرادة لازمة (voluntas consequens). تشير الإرادة السابقة إلى موضوع إراديّ في مفاهيم عامّة، فعلى سبيل المثال، إذا أراد الملك أن يجعل رعاياه سعداء، فذلك لكونهم رعاياه (Untertanen) فحسب. وتتوجّه الإرادة اللازمة إلى موضوع الإرادة في تحديده الشامل، فعلى سبيل المثال، لا يريد الملك أن يُكافئ رعاياه إلّا إذا كانوا جديرين بالمكافأة. ففي كلتا الحالتين للإرادة، إنّ المفهوم الإنسانيّ للزمن، أي إنّ واحدًا يسبق والثاني يتبعه، هذا المفهوم يجب أن يُلغى، وأن يُطبّق على اللّٰه، إذ بهذه الطريقة يكون مناسبًا لعظمة الكائن الأسمى. إنّ بداية الإرادة متجذّرة في كلّ كائن عاقل، بيد أنّ مفهوم التعاقب في اللّٰه لا مَحلّ له. إنّ الإرادة السابقة عند الإنسان هي الرأي المؤقّت للإرادة، بيد أنّ الإرادة اللازمة هي القرار (Entschluss). أمّا فيما يخصّ اللّٰه، فالإرادة السابقة تكمن دومًا في القرار (decreto)، ولا تتضمّن إلّا ما يَشترك فيه الموضوع مع الأشياء الأخرى التي لا يريدها اللّٰه.

من الواضح أنّ كلّ ما يحصل في العالم يتوافق مع القرار الإلهيّ، وإلّا لما وُجِد أيّ شيء. ولكن، إذا فهمنا أسباب حركة الإرادة الإلهيّة، وإذا أردنا

أن نعرف ماذا كان يوجد في العالم، ولماذا رتّب اللّٰه ذلك بهذه الطريقة، وإذا أردنا أن نفهم مقاصد مشيئته، فإنّنا نجد بالتأكيد أنّها لا يُمكن اختراقها. لا شكّ في أنّه بِحُكْم القياس للإرادة الكاملة، يُمكننا أن نستخدم بعضًا من مقاصده من أجل مسلكنا الخاصّ، بيد أنّ هذه الأحكام تبقى مُريبة، وليست أكيدة بشكل قاطع كي تُرضينا. ومن ثم، إنّه لضرب من الغرور (Vermessenheit) أن نتدخّل في حقّ اللّٰه المقدّس، وأن نرغب في تحديد هذا أو ذاك وأنّه لا بدّ من أنّه كان هدفًا في خَلْق شيء معيّن. وفي بعض الحالات، تكون إرادة اللّٰه الحكيمة ومقاصده جليّة. فعلى سبيل المثال، تَظهر بنية العين الإنسانيّة بأكملها على أنّها وسيلة حكيمة من أجل غاية النظر. ولكن ليس باستطاعة عقلنا أن يُقرّر إذا كنّا نصادف في أشياء معيّنة غاية في حدّ ذاتها وليس فقط سلسلة من الغايات السامية التي تشكّل الصلة (Zusammenhang) بجميع الغايات. ذلك أنّ الافتراض المسبق يعتبر أنّ كلّ شيء في العالم له فائدته ومقصده الحسن، إذا أراد أن يكون تأسيسيًّا، عندها يذهب أبعد من ذلك بكثير ممّا يُمكن أن تبرّره مراقبتنا حتّى الآن. ومع ذلك، كمبدأ تنظيميّ، فهو يخدم بشكل جيّد الغاية من أجل توسيع رؤيتنا، وبالتالي من شأنه أن يُفيد العقل ولا يضرّ به أبدًا. لأنّه إذا كنّا لا نتوقّع في العالم شيئًا سوى المقاصد الحسنة للخالق، فيُمكننا القيام بالعديد من الاكتشافات في إبّان مسيرتنا. وعِلاوة على ذلك، إنّ الخطأ الوحيد الذي يُمكن أن ينتج عن هذا هو أنّه حيث نتوقّع وجود علاقة لاهوتيّة نهائيّة (nexus finalis) سنلقى فقط صلة ميكانيكيّة أو فيزيائيّة أي علاقة فعّالة (nexus effictivus)، إذ من خلالها في مثل هذه الحال، نفتقد فقط الوحدة، لكنّنا لا نُفسد (verderben) وحدة العقل في استخدامه التجريبيّ.

ففي العلاقة الفعّالة (nexus effectivo)، تكون الغاية دومًا الأخيرة، في حين أنّ الوسيلة هي البداية. ولكن في العلاقة النهائيّة (nexus finalis)، هناك دومًا نيّة لاستخدام الوسائل. يبلغ الدواء غايته في الصحّة، كعلاقة نهائيّة، ومع ذلك، إنّ الإنسان المريض يبغي أوّلًا الشفاء قبل استخدام الوسائل للقيام بذلك. ما نعرفه دومًا عن إرادة الله هو الغاية المشروطة فحسب. فعلى سبيل المثال، إذا كان الناس في مكان هنا، فيجب أن يروا، وبالتالي يجب تنظيم أعينهم بهذه الطريقة وليس غير ذلك، بيد أنّ هذا لا يعني الغاية النهائيّة، كمسألة لماذا وُجدت الكائنات الإنسانيّة مثلًا. يُمكننا بالطبع أن نكون على يقين من أنّ الكائنات الإنسانيّة هي غاية في حدّ ذاتها، وأنّها ليست مجرّد نتيجة لغايات أعلى، لأنّ هذه النتيجة قد تُقلّل من شأن الكائنات العقليّة، لكنّ هذه هي الحال الوحيدة التي يُمكننا أن نتأكّد فيها شيئًا من هذا القبيل. وفي حال كلّ شيء آخر في العالم، من المستحيل معرفة ما إذا كان وجود الإنسان غايةً نهائيّة لله أو مجرّد شيء ضروريّ كوسيلة لتحقيق غايات أعلى.

إنّ الإقرار بأنّه يُمكننا أن نستخلص مبدأ ساميًا كالعقل الأسمى من النسيج الأوّل للطبيعة يُظهر بوجه عام إمكانيّة اللاهوت الطبيعيّ وضرورته. في الواقع، يُمكننا أن نُطلق على هذه العبارة أنّ كلّ ما هو صالح ومفيد يأتي من اللاهوت الطبيعيّ العامّ. ولكن إذا وجدنا أنّ قدرًا كبيرًا من النظام والكمال في الطبيعة يجب أن يشتقّ من جوهر الأشياء نفسها وفقًا للقوانين العامّة، فلا يُمكننا في أيّ حال من الأحوال أن ننسبها إلى حُكْم الله الأعلى. ولكن حتّى هذه القوانين العامّة نفسها تفترض دائمًا مبدأً يربط الاحتمالات كلّها بعضها ببعض. ولكنّ القول إنّ إرادة الله تتخطّى غاياتها

هو محمول نفسيّ، في هذه الحال، إنّ إرادته غير مفهومة في طبيعتها وإنّ نيّاته لا يُمكن سَبْرها. إنّ المحمولات الأخرى لإرادته كانت أنطولوجيّة. يبقى لنا الآن أن نعالج المسألة الأخلاقيّة.

القسم الثالث:

اللاهوت الأخلاقي

الفصل الأوّل:

في صفات الله الأخلاقيّة[1]

إنّ مفهوم الله ليس مفهومًا طبيعيًا وليس ضروريًّا من وجهة نظر نفسيّة، ففي علم النفس وفي معرفة الطبيعة، يجب ألّا أتوجّه مباشرة إلى الله من خلال إدراك (Wharnehmung) الجمال والانسجام. فهذا ضَرْبٌ من كسل العقل، الذي قد يُبالغ فيه في جميع الأبحاث اللاحقة كي نعرف إذا كان بإمكان الأسباب الطبيعيّة أن تُكتشف من التأثيرات الطبيعيّة. فبدلًا من ذلك، يجب أن أستخدم طريقة في مثل هذه الحالات من شأنها أن تُعزّز عقلي، كما ينبغي لي أن أُفتّش عن أقرب الأسباب في الطبيعة، التي تنجم عنها هذه التأثيرات (Wirkungen). بهذه الطريقة أتعلّم (lernen) القوانين العالميّة وأتعرّفها، إذ بموجِبها يسير كلّ شيء في العالم. لقد رأيت في وقت سابق أنّه من الضروريّ لي أن أفترض وجود كائن يحتوي في ذاته على أساس القوانين العالميّة، ولكن حتّى من دون هذه الفرضيّة، لا يزال بإمكاني إحراز تقدّم كبير في الفيزياء، من خلال محاولة إيجاد جميع الأسباب المركزيّة. لا يُعطيني اللاهوت الفيزيائيّ أيضًا مفهومًا محدّدًا عن الله ككائن مكتفٍ كليًا (allgenugsam)، ولكنّه يُعلّمني أن أعترف به

(1) العنوان باللغة الألمانيّة: «Über die moralischen Eigenschaften Gottes».

فحسب على أنّه كائن عظيم جدًّا لا يُقاس. ولكن بهذه الطريقة ما زلت غير راضٍ تمامًا عمّا أريد أن أعرف عن اللّٰه. ذلك أنّه يُمكنني أن أسأل دومًا أكثر: أليس من الممكن أن يكون هناك كائن آخر مُمكن، من شأنه أن يمتلك قوّة ومعرفة أكثر من هذا المبدأ الأسمى للطبيعة المعترف به؟ بيد أنّ المفهوم غير المحدّد عن اللّٰه لا يُساعدني على الإطلاق. ومن جهة أخرى، إنّ مفهوم اللّٰه هو مفهوم أخلاقيّ وضروريّ عمليًّا، لأنّ الأخلاق تحتوي على شروط سلوك الكائنات العاقلة، التي بموجِبها يُمكن أن تستحقّ وَحدها السعادة. هذه الشروط وهذه الواجبات هي مؤكّدة بشكل قاطع، إذ هي متأصلّة في طبيعة الكائن العاقل الحرّ. في ظلّ هذه الظروف فحسب، يُمكن لمثل هذا الإنسان أن يستحقّ السعادة. وفي الوقت الحالي، لا يوجد أمل في حالة يكون فيها المخلوق الذي تصرّف استنادًا إلى هذه القوانين الخالدة والمباشرة وفقًا لطبيعته، والذي أصبح من ثَمّ يستحقّ السعادة، والذي ينبغي له في الواقع أن يُشارك في هذه السعادة، ولكن إذا كان يريد أن يسلك مسلكًا حَسَنًا من دون أيّ رفاهيّة (Wohlbefinden) بالمقابل، سيكون هناك تناقُض بين مسار الطبيعة والأخلاق. ولكن، تُظهر لنا التجربة والعقل أنّه في المسار الحاليّ للأشياء أنّ الملاحظة الدقيقة لجميع الواجبات الضروريّة أخلاقيًّا لا ترتبط دومًا بالرفاهيّة، إذ غالبًا ما يُساء فَهْم الصدق والاستقامة السامية، فتُقابل بالاحتقار والاضطهاد وتُداس تحت أقدام الرذيلة (Laster). لذا، والحال هذه، يجب أن يكون هناك كائن يحكم بنفسه العالم وفقًا لقوانين العقل والأخلاق، والذي أنشأ حالة في سياق الأشياء، بحيث يُصبح فيها المخلوق الذي بقي صادقًا مع طبيعته والذي كان مستحقًّا السعادة الدائمة من خلال الأخلاق، سيُشارك

في الواقع في هذه السعادة، وإلّا ستُفقد مجمل الواجبات الذاتيّة الضروريّة التي أنا مسؤول عن أدائها ككائن عقلانيّ، وستفقد واقعها الموضوعي.

لماذا ينبغي لي أن أستحقّ[1] السعادة من خلال الأخلاق إذا لم يكن هناك كائن يُمكنه أن يمنحني هذه السعادة؟ ومن ثمّ، من دون الله، سأكون إمّا شخصًا رائعًا وإما وَغْدًا. سأُضطرّ إلى إنكار طبيعتي الخاصّة ومبادئها الأخلاقيّة الأزليّة. وسأضطرّ أيضًا إلى التوقّف عن أن أكون إنسانًا عاقلًا. ومن ثمّ، إنّ وجود الله ليس افتراضًا فحسب يستند إلى المظاهر العرضيّة، كما كان ذلك في اللاهوت الطبيعيّ، بل هو بالأحرى افتراض ضروريّ لقوانين طبيعتي التي لا تدحض (unumstößlich). لأنّ الأخلاق تُرينا أنّنا لسنا بحاجة إلى الله فحسب، بل تعلّمنا أيضًا أنّه موجود في طبيعة الأشياء وأنّ ترتيب الأشياء يقودنا إليه. يجب أوّلًا، بالطبع، إثبات هذه الجملة بقوّة، لأنّ الواجبات الأخلاقيّة تستند بالضرورة إلى طبيعة عقل كلّ شخص، ومن ثمّ فهي تحمل بالنسبة إليّ طابعًا مُلزِمًا بشكل قاطع. فإذا كانت الواجبات الأخلاقيّة تعتمد على المشاعر فحسب، أو على رؤية للسعادة، بحيث إذا حقّقتها سأكون سعيدًا بالفعل، وليس مستحقًّا السعادة فحسب، عندها سأكون من خلالها مشاركًا فعليًّا فيها، لأنّ المسار الحاليّ للحوادث يكمن في رفاهيّة الأشياء كتأثير السلوك في المسلك الجيّد، ومن ثمّ، لن أحتاج إلى الاعتماد على حالة سعيدة في المستقبل أو أن أفترض وجود كائن يُمكنه مساعدتي على تحقيقها. بيد أنّ غياب الأساس في اقتراح

(1) هناك صلة قويّة بين السعادة والأخلاق في مفهوم كانط. وهو بذلك ليس بعيدًا عن أفلاطون وأرسطو اللذين أفردا دراسات مسهبة للأخلاق والفضيلة، إذ من دونهما لا يستطيع الإنسان أن ينعم بالسعادة ولو كان يملك ثروة كبيرة.

هيوم، حينما يريد أن تُستمدّ الأخلاق كلّها من مشاعر أخلاقيّة خاصّة، هو أمر قد برهنت عليه الأخلاق نفسها بنحو كافٍ، وأنّ هذا العرض القائل بأنّ الفضيلة تكافئ بطريقة ملائمة وبشكل كافٍ، لها تجربة بيّنت عكسها. ومن ثمّ، تكون الواجبات الأخلاقيّة أكيدة بشكل قاطع، لأنّها تُعطى لي من عقلي الخاصّ، ولكن سأفتقر إلى القوى المحفّزة التي ستدفعني إلى التصرّف وفقًا لهذه الواجبات كإنسان عاقل إذا لم يكن هناك إله ولا عالم في المستقبل.

في هذا السياق، تهبني الأخلاق وحدها مفهومًا محدّدًا عن اللّه. تُعلّمني أن أعترف به ككائن يملك الكمال كلّه، ذلك أنّ اللّه يجب عليه أن يحكم استنادًا إلى مبادئ (Grundsätzen) الأخلاق. فإذا كنتُ جديرًا بالسعادة، وهو الذي، في هذه الحال، يجب أيضًا أن يجعلني أشارك بالفعل في السعادة، عليه أن يكون على دراية بأكثر التحرّكات السرّيّة في قلبي، لأنّه يُحدّد بشكل رئيسيّ قيمة سلوكي. ويجب أيضًا أن تكون الطبيعة بأسرها تحت سلطته إذا كان يريد أن يكون قادرًا على ترتيب سعادتي المستقبليّة في مسارها وفقًا لخطّة. وأخيرًا، عليه أن يُرتّب ويُوجّه مراحل الحالات المختلفة من وجودي. وبوجيز العبارة، يجب أن يكون كلّيَّ العلم وكلّيّ القدرة وأزليًّا، وليس في الزمن.

يجب على الكائن الذي يُعنى بالواقع الموضوعيّ للواجبات الأخلاقيّة أن يمتلك الكمالات الأخلاقيّة كالقداسة والسخاء والعدالة من دون حدود. هذه الصفات تُشكّل المفهوم الأخلاقيّ الكامل لله. فهي تنتمي إلى اللّه، ولكن، بالطبع، وفقًا لتصوّراتنا، إذ يجب فَصلها بعضها عن بعض. وهكذا نعترف بالله من خلال الأخلاق، إذ هو مشرِّع قدّوس

وداعم خيّر للعالم وقاضٍ عادل. يجب أن نُفكّر في قداسة القوانين أوّلًا، على الرغم من أنّ مصلحتنا تدفعنا في الوجه العامّ إلى أن نبرز الخير أوّلًا. لكنّ الخير وحده يسبقه دائمًا شرط مقيّد يُمكن للناس في ظلّه أن يُصبحوا جديرين بالصلاح والسعادة التي تستبعده. هذا الشرط هو أنّهم يتصّرفون بحسب القوانين المقدّسة، التي يجب بالتالي افتراضها بالفعل إذا كان للرفاهيّة أن تسير في هذا التوجّه. يجب أن يكون المبدأ الأسمى للتشريع مقدّسًا بالكامل، ولا يجب السماح بأيّ شيء للرذيلة أو للخطيئة، أو أن يُعلن أنّها أقلّ صرامة. لأنّ هذا المبدأ يجب أن يكون معيارًا أبديًّا لنا، كي لا نبتعد في أيّ وقت عمّا يتوافق مع الأخلاق. مرّة جديدة، الخير فكرة مميّزة هدفها السعادة، تمامًا كما أنّ موضوع القداسة لا يُمكن أن يكون سوى الرفاهيّة أو الفضيلة السامية. الخير في ذاته لا حدود له، ولكن يجب أن يُعبّر عن ذاته في توزيع السعادة وفقًا لنسبة الجدارة في كرامة الذات. هذا هو التقييد على الخير من خلال القداسة في توزيع العدالة. لذا، ينبغي لي ألّا أفكّر في القاضي على أنّه مُحسن، كما لو كان بإمكانه بعض الشيء أن يُخفّف من قداسة القانون ويتجنّب شيئًا منه. وإلّا لن يكون قاضيًا على الإطلاق، لأنّ القاضي يجب أن يَزِن ويُسهم في السعادة بدقّة وفقًا للمقياس الذي أصبح فيه الشخص جديرًا به من خلال سلوكه الجيّد. يجب أن تكون عدالة الحكم غير قابلة للاستثناء ومن دون توقّف. نجد رمزًا لهذا القاضي في بلاد محكومة بطريقة منظّمة جدًّا، ولكن مع هذا الفرق: في مثل هذا الحكم، تتوزّع سلطات التشريع والحكومة والعدالة على أشخاص مختلفة، في حين أنّها تكون مجتمعة في اللّٰه. يجب أن يكون المشرّع في الدولة صاحب

سيادة، فلا يستطيع أحد أن يبطل حكمه. إنّ مدير هذه القوانين، الذي يكافئ بشكل متناسب، ويكافئ من جعل نفسه مستحقًّا لخيره من خلال طاعته، يجب أن يكون منسجمًا مع هذه القوانين، لأنّه من المفترض أن يتصرّف وفقًا لها. وأخيرًا، يجب أن يكون القاضي أعدل ويجب أن ينظر من كثب ليرى ما إذا كان توزيع المكافآت يتوافق حقًّا مع الجدارة. وإذا فصلنا الآن كلّ تصوّر إنسانيّ عن هذا الرمز، فإنّ المفهوم النقيّ الذي نحصل عليه سيكون بالضبط هو الذي يُشكّل الكمال الأخلاقيّ لله. إنّ فكرة الوظيفة الإلهيّة الثالوثيّة هي في الأساس فكرة قديمة جدًّا، إذ يبدو أنّها تؤسّس كلّ دين تقريبًا. هكذا فكّر الهنود في براهما وفيشنو وشيفا، والفرس في أهورامزدا وميثرا وأهريمن، والمصريّون في أوزيريس وإيزيس وحورس، والقوط القدامى والجرمان في أودين وفريا وثور، ككائنات مقتدرة تُشكّل إلهًا واحدًا، ينتمي تشريع العالم إلى الأوّل، وإدارة العالم إلى الثاني، وحُكم العالم إلى الثالث.

يقودنا العقل إلى الله كمشرِّع مقدّس، ويتمنّى، من خلال ميلنا (Neigung) إلى السعادة، أن يكون الله حاكمًا خيّرًا للعالم، ويُمثّله ضميرنا أمام أعيننا كقاضٍ عادل. يرى المرء هنا الحاجات وأيضًا الدوافع لنفكّر في أنّ الله قدّوس وخيّر وعادل. والسعادة هي نَسَقُ غايات عرضيّة لأنّ الشيء الوحيد الضروريّ فحسب هو التباين في المواضيع. ذلك أنّ كلّ شخص يُمكنه أن يُشارك في السعادة فحسب، بالقدر الذي جعله يستحقّها. ولكنّ الأخلاق، مع ذلك، هي النظام الضروريّ لجميع الغايات، وهي بالتالي مختصر فكرة نظام الغايات كلّها التي هي أساس أخلاق كلّ مسلك. ومن ثَمّ، يكون المسلك شرّيرًا عندما يتعارض مع عالميّة المبدأ الذي يُطَبّق

ضدّ العقل. يُقنعنا اللاهوت الأخلاقيّ بوجود الله بيقين أكبر بكثير من علم اللاهوت الطبيعيّ، لأنّ اللاهوت الطبيعيّ يُعلّمنا أنّنا بحاجة إلى وجود الله كفَرْضيّة لتفسير المظاهر الطارئة فحسب، كما وُضِّحَ بشكل كافٍ في الجزء عن البرهان الكوزمولوجيّ الذي يتعامل مع الغايات العرضيّة. بيد أنّ الأخلاق تقودنا إلى مبدأ الغايات الضروريّة والتي من دونها ستكون مجرّد وهم (Chimäre).

القداسة هي الكمال الأخلاقيّ المطلق واللا محدود للإرادة. يجب على الكائن المقدّس ألّا يتأثّر بأقلّ ميل يتعارض مع الأخلاق. يجب أن يكون غير مُمكن بالنسبة إليه أن يريد شيئًا مخالفًا للقوانين الأخلاقيّة. انطلاقًا من هذا الفهم للأمور، لا وجود إلّا للإله القدّوس. ذلك أنّ كلّ مخلوق له دومًا بعض الرغبات (Bedürfnisse)، وأيضًا بعض الميول، فإذا أراد إشباعها، فهي لا تتّفق دومًا مع الأخلاق.

في هذا السياق، لا يستطيع الإنسان أن يكون قدّيسًا (Heilig)، لكنّه، بالطبع، يستطيع أن يكون فاضلًا. تفترض الفضيلة بالتحديد تخطّي الذات (Selbstüberwindung). ولكن يُسمّى أيضًا قدّيسًا ذاك الذي ينفر من شيء يُدرك أنّه أخلاقيًّا سيّئ. ومع ذلك، إنّ مفهوم القداسة هذا لا يليق بشكل كافٍ للشيء نفسه الذي ينوي تحديده. لذلك، من الأفضل دائمًا عدم تسمية أيّ مخلوق بأنّه قدّيس[1] تمامًا، مهما كان كاملاً، أقلّه

(1) يتجنّب كانط تعبير صفة القداسة للإنسان مهما كان فاضلاً، لأنّ القداسة صفة تخصّ الله وحده. ذلك أنّ الإنسان، مهما كان فاضلًا، لا بد له من أن يتأثّر ببعض الميول الخارجيّة التي تحدّ من هذه القداسة. لهذا السبب، يُفضّل كانط استخدام صفة فاضل للإنسان وصفة قدّيس لله فحسب.

ليس بمعنى القداسة التي في اللّٰه، لأنّ الله هو القانون الأخلاقيّ، إذا صحّ التعبير، ولكن مُفكَّر فيه وهو مُجَسَّد.

الصلاح (die Güte) هو إرضاء مباشر لرفاهيّة الآخر. ذلك أنّ خارج اللّٰه لا يوجد مكان خيّر وصالح كلّيًا. لكلّ مخلوق احتياجات تَحدّ من ميله إلى إسعاد الآخرين، إذ يكون في الواقع قادرًا على الاستفادة منها، بحيث لا يأخذ بعين الاعتبار رفاهيّته الخاصّة. بيد أنّ اللّٰه صلاح مستقلّ، لا يُقيّده أيّ دافع ذاتيّ، لأنّه هو نفسه ليس لديه احتياجات، على الرغم من تَأَكُّد أنّ تطبيق صلاحه مقيّد بشكل ملموس بطبيعة الموضوع الذي يريد أن يُظهر له هذا الصلاح. هذا الصلاح هو أمر إيجابيّ، بيد أنّ العدالة هي في الأساس كمال سلبيّ فحسب، لأنّها تَحدّ من خيره، وبالتالي لم نجعل من أنفسنا أشخاصًا يستحقّون هذا الصلاح. لذا، تفترض عدالة اللّٰه التوفيق بين الصلاح والقداسة، أي يُمكننا أن نسمّيها أيضًا صلاحًا حقيقيًّا. وقد أثار العقل اعتراضات ضدّ هذا الكمال الأخلاقيّ لله، فتسبّبت حدّتها في إثارة غضب الكثيرين من الناس وإغراقهم في اليأس. ولهذا السبب، في هذا السياق، بات هذا الكمال موضوع أبحاث فلسفيّة واسعة. من بين هذه الأبحاث، سعى لايبنتس في كتابه **عدل الله**[1] (Theodizee) إلى التخفيف

(1) هذه المحاولة عن عدل اللّٰه التي كتبها لايبنتس باللغة الفرنسيّة ونشرها في العامّ 1710 في أمستردام، تهدف إلى حلّ مسألة الشر: كيف يُمكننا أن نقبل بوجود إله خيّر، كلّيّ المعرفة وكلّيّ القدرة من جهة، وبوجود الشرّ في العالم من جهة أخرى. عن هذا السؤال، أجاب لايبنتس: إنّ العالم الذي نعرفه هو أفضل العوالم المُمكنة. هذه النظريّة ليست سوى محاولة للتخفيف من حدّة الشرّ في العالم وتبرير اللّٰه من الشرّ، وأنّ هذا هو أفضل ما يُمكن الحصول عليه. بيد أنّ الكاتب والفيلسوف الفرنسيّ فولتير سخر من هذا الجواب في قصّته كانديد (Candide) من خلال شخص

من هذه الاعتراضات، وحتّى التخلّص منها تمامًا. نودّ الآن أن ننظر بعناية إلى هذه الاعتراضات ونختبر قدرتنا على معالجتها.

- الاعتراض الأوّل موجّه ضدّ قداسة اللّه. إذا كان اللّه قدّوسًا ويكره الشرّ (Böse)، فمن أين يأتي هذا الشرّ الذي هو موضوع نفور (Verabscheuung) من جميع الكائنات العاقلة وهو أساس كلّ نفور فكريّ؟
- الاعتراض الثاني موجّه ضدّ صلاح اللّه. إذا كان اللّه خيّرًا ويشاء أن يكون الناس سعداء، فمن أين يأتي هذا الشرّ (Übel) [1] كلّه في العالم، إذ هو موضوع نفور لكلّ من يُعاني منه، وبالتالي يُشكّل أساس النفور الجسدي.
- الاعتراض الثالث موجّه ضدّ عدالة اللّه. إذا كان اللّه عادلًا، فمن أين يأتي التوزيع غير المتكافئ للخير والشرّ في العالم، الذي لا يتوافق كلّيًا مع الأخلاق؟

بالنسبة إلى الاعتراض الأوّل: من أين يأتي الشرّ في العالم إذا كان المصدر الأصليّ (Urquell) الوحيد لكلّ شيء مقدّسًا؟ يكتسب هذا

بانغلوس (Pangloss) الذي يُظهر إفراطًا في التفاؤل في هذه القصّة. بيد أنّ فولتير قد شوّه بعض الشيء قول لايبنتس بهذه العبارة: «كلّ شيء على ما يرام في أفضل العوالم المُمكنة»، وهي عبارة غير دقيقة، لأنّ لايبنتس لا يؤكّد في محاولته أنّ العالم كامل، بل أنّ الشرّ قد اختزل إلى أدنى درجة.

(1) يستخدم كانط هنا مصطلَحين للتعبير عن الشرّ. المصطلح الأوّل Böse والمصطلح الثاني Übel، الذي يُمكن ترجمته أيضًا بالطالح. بيد أنّ مصطلح شرّ يبقى أشمل من مصطلح طالح، إذ يُصيب الشرور كلّها التي يُعاني منها الإنسان، كالمرض والهزّات الأرضيّة والكوارث الطبيعيّة.

الاعتراض قوّته قبل كلّ شيء من خلال اعتبار أنّه لا يُمكن أن يحدث شيء ما، ما لم يبدأ الخالق نفسه بمحاولة أولى. ماذا بعد؟ يُقال إنّ اللّٰه القدّوس نفسه وضع الاستعداد للشرّ في الطبيعة الإنسانيّة؟ ولمّا كان الإنسان غير قادر على ربط هذه الأمور بعضها ببعض، فقد رجع بعيدًا في الزمن وقبل بوجود كائن أوّلي خاصّ وشرّير، انتزع جزءًا من الأشياء كلّها من المصدر الأصليّ المقدّس ووضع بصمته الخاصّة به. ومع ذلك، فإنّ المانويّة[1] تتعارض مع العقل البشري، لأنّ العقل يقودنا إلى كائن واحد من بين جميع الكائنات، يُفَكّر فيه على أنّه في أعلى درجات القداسة.

كيف ذلك؟ هل سنُرجع أصل الشرّ إلى إله قدّوس؟ إنّ الاعتبارات التاليّة ستوفّر لنا معلومات كافية عن هذا الموضوع. أوّلًا، يجب على المرء، باديَ ذي بدء، أن يُلاحظ أنّ الإنسان، من بين العديد من المخلوقات، هو الكائن الوحيد الذي ينبغي له أن يعمل من أجل كماله وصلاح طبعه من خلال ذاته. لقد وهبه اللّٰه المواهب والقدرات، إلّا أنّه ترك للإنسان القدرة على استخدامها كما يريد. خَلَقَ اللّٰه الإنسان حرًّا، لكنّه وهبه أيضًا غرائز حيوانيّة، وأعطاه حواسَّ ليكون معتدلًا وليتغلّب عليها من خلال تربية الفاهمة (Verstand)، ولمّا خُلق على هذا النحو، كان الإنسان في طبيعته كاملًا من حيث استعداداته. ولكن، فيما يتعلّق بالتربية نفسها، كان الإنسان في حالٍ فجّة. لهذا السبب، يجب على الإنسان أن يدين بهذه الأمور لنفسه،

(1) المانويّة ديانة قديمة تُنسب إلى ماني الذي وُلد في العامّ 216 بعد الميلاد. أسّس ماني ديانته على مبدأي الثنائيّة: مبدأ النور ومبدأ الظلمة. ويعتبر ماني أنّ هناك صراعًا دائمًا بين هذين المبدأين، أي بين النور والظلمة. وما على الإنسان إلّا أن يتجنّب الميول المادّية والحسيّة كي يخلص ويقترب من إله النور.

من أجل تنمية مواهبه ومن أجل خير إرادته. يتمتّع هذا المخلوق بقدراتٍ كبيرة، بيد أنّ استخدامها متروك له، وهذه نقطة مهمّة بالفعل. يُمكن للمرء أن يتوقّع الكثير منه. ولكنّ الخوف لن يكون أقلّ من الناحية الأخرى. ربّما يُمكنه أن يرفع نفسه فوق مجموعة كاملة من ملائكة لا إرادة لها، كما يُمكنه أن يحطّ من قيمته أيضًا إلى حدّ أنّه ينزلق إلى أدنى من الحيوانات غير العاقلة.

إذا أراد الإنسان أن يشرع في بناء ثقافته، ينبغي له أن يَخرج من حاله بالخشنة (roh)، وأن يُحرّر نفسه من الغرائز. ولكن ماذا سيحدث إذن؟ خطوات ناقصة وجنون، ولكن من المسؤول عن هذه الخطوات الناقصة غير الإنسان؟ هذه الطريقة في تصوّر الأشياء تتّفق تمامًا مع قصّة الفسيفساء، التي تَصِف الشيء نفسه بطريقة ملموسة. يَظهر الإنسان في الجنّة كمحبوب من الطبيعة، عظيم في ميوله، إلّا أنّه خشن في ثقافته. وهكذا يعيش هادئًا، تقوده غرائزه، إلى أن يشعر أخيرًا بأنّه إنسان، فيسقط كدليل على حرّيّته. عاد لا يكون حيوانًا الآن، لكنّه أصبح حيوانًا (ein Tor geworden). وسيستمرّ في الابتعاد، ولكن مع كلّ خطوة جديدة، يرتكب أيضًا أخطاء جديدة، وفي هذه الأثناء، يقترب أكثر فأكثر من فكرة الكمال ككائن عاقل، والتي ربّما لن يُحقّقها إلّا بعد ملايين السنين. في العالم الأرضيّ لا يوجد سوى التقدّم (Fortschritt). ومن ثمّ، إنّ الخير والسعادة في هذا العالم ليسا أشياء يُمكن امتلاكها، بل طريقان يقودان إلى الكمال والرضا فحسب. وهكذا يُمكن اعتبار الشرّ في العالم على أنّه عدم اكتمال في تطوّر البذرة (Keim) نحو الخير. ليس للشرّ بَذرة خاصّة. إنّه ليس سوى نفي، ويقتصر دوره على الحدّ من الخير فحسب. لا يوجد شيء أبعد من ذلك، ما خلا عدم

الاكتمال (Unvollständigkeit) في نموّ البذرة نحو الخير في الحال الفظّة. ومع ذلك، الخير له بذرة، لأنّه مكتفٍ ذاتيًّا. هذا الاستعداد للخير، الذي وضعه الله في الإنسان، يجب على الإنسان أن يُطوّره كي يتمكّن الخير من الظهور. ولكن، لمّا كان الكائن الإنسانيّ يملك في الوقت عينه غرائز تنتمي إلى الحيوانيّة، ولأنّه يجب أن يمتلكها إذا أراد أن يستمرّ في كونه إنسانًا، فإنّ قوّة غرائزه ستُغريه وسيرمي بنفسه فيها، وبالتالي يبرز الشرّ، وما إن يشرع الإنسان في استخدام عقله حتّى يقع في الحماقة. لا يُمكن التفكير في بذرة خاصّة إزاء الشرّ، بيد أنّ التطوّر الأوّل لعقلنا تجاه الخير هو أصل الشرّ. إنّ ما يتبقّى من الفظاظة في تقدّم الثقافة هو الشرّ أيضًا. ألا مَفرّ من الشرّ، وفي هذه الحال، أيريد الله الشرّ حقًّا؟ لا، في أيّ ظرف من الظروف، بل بالأحرى يريد الله محو (Frotschaffung) الشرّ من خلال التطوّر الشامل للبذرة نحو الكمال. يريد أن يتخلّص (Wegräumung) من الشرّ من خلال التقدّم نحو الخير. الشرّ ليس وسيلة للخير على الإطلاق، بل يبرز كعامل ثانويّ (Nebenfolge)، إذ ينبغي للكائن الإنسانيّ أن يُناضل، مع كلّ الحواجز القائمة ضدّ غرائزه الحيوانيّة. تكمن الوسيلة من أجل بلوغ الخير في العقل، هذه الوسيلة تَظهر في الجهد الذي نبذله من أجل انتزاع الإنسان من الخشونة. عندما يخطو الإنسان الخطوة الأولى في البداية، يستخدم عقله في خدمة الغريزة، ثمّ يتطوّر أخيرًا في اتّجاه إرادته الخاصّة. ومن ثمّ، لا يستبين الشرّ إلّا حينما يُطوّر العقل أوّلًا بدرجة كافية كي يُقرّ بالتزامه. يقول القدّيس بولس إنّ الخطيئة تتبع الناموس. عندما يُطوّر الإنسان نفسه[1] كليًّا في آخر المطاف، سيتوقّف الشرّ من تلقاء ذاته.

(1) لا يَقصد كانط هنا التطوّر العلميّ والتقنيّ، بل التطوّر الأخلاقيّ. ولا بد من التذكير

وعندما يعترف الإنسان بالتزاماته إزاء الخير، ومن ثمّ يفعل الشرّ، يستحقّ العقاب (strafwürdig)، لأنّه كان بوسعه أن يتغلّب على غرائزه. ولو أنّ الغرائز قد وُجدت في الإنسان من أجل الخير، بحيث إنّ الإنسان يُبالغ في استخدامها، في هذه الحال يكون هو على خطأ، وليس الله.

استنادًا إلى هذا كله، تُبرَّر قداسة الله، لأنّه من خلال هذه الطريقة يجب أن يبلغ الجنس الإنسانيّ في كلّ شرائحه الكمال إذا اتّبع هذا الطريق. وإذا سألنا من أين يأتي الشرّ في الإنسان كفرد، الجواب هو أنّه موجود بسبب المحدودية الضروريّة الناشبة في المخلوق. تمامًا كما إذا سألنا: من أين تأتي أجزاء الكلّ؟ ينبغي للعرق الإنسانيّ أن يكون تلك الفئة من المخلوقات التي تُطلق العنان لنفسها كي تتحرّر من غرائزها الخاصّة يومًا ما، وفي إبّان هذا التطوّر سيظهر الكثير من العثرات والعيوب. ولكن من المُمكن أنّ كلّ شيء سينتهي يومًا ما بنتيجة عظيمة، على الرغم من أنّ ذلك سيحصل بعد تحمّل العديد من العقوبات نتيجة للانحراف. إذا تمادى المرء إلى حدّ التساؤل عن سبب خلق الله له، أو خلق الإنسانيّة بوجه عام، فسيكون من باب الغرور (Vermessenheit)، لأنّه سيكون بقدر السؤال لماذا أكمل الله السلسلة العظيمة للأشياء الطبيعيّة وضمّها معًا من خلال وجود مخلوق مثل الإنسان؟ لماذا لم يترك فجوة بدلًا من ذلك؟ لماذا لم يجعل الإنسان ملاكًا؟ ولكن هل كان سيظلّ إنسانًا؟ والاعتراض على أنّه إذا كان الله يُمسك بتصرّفات الكائنات الإنسانيّة بوجه عام ويقودها وفقًا للقوانين العامّة، فلا بدّ من أن يكون هو صاحب الأفعال الشرّيرة، إلّا أنّه

بأنّ كانط يولي هذه المسألة اهتمامًا كبيرًا في مؤلّفات عدّة، وفي هذه المحاضرات أيضًا، كما يبدو للقارئ في هذا الفصل.

إله ترنسندنتاليّ، وبالتالي لا مكان له هنا، ولكن في علم النفس العقلانيّ حيث حرّيّة الإنسان مرتبطة بالأفعال. ولكن سنُبيّن لاحقًا، في نظرتنا إلى العناية الإلهيّة، كيف يجب أن نفهم عندما يُقال بأنّ الله يُسهم في الأعمال الحرّة للناس.

الاعتراض الآخر، المأخوذ من الشرّ المتفشّي في العالَم، يرتفع ضدّ صلاح اللّه. ومن ثمّ، نريد أن نتحقّق إذن أين يأتي الشرّ في العالم. ولدينا حتّى فكرة عن الرفاهيّة الكاملة وعن أعلى مستوى في الرضا، ولكنّنا لا نستطيع أن نستشهد بحالٍ ملموسة حيث تتحقّق فكرة السعادة بالكامل. هناك نوعان من السعادة:

1 ـ السعادة (Glück) هي إشباع الرغبات. لكنّ الرغبات تفترض دومًا الحاجات (Bedürfnisse) مسبقًا، لهذا نرغب في الآلام والشرّ. ولكن يُمكن أن يكون كذلك:

2 ـ نُفكّر في سعادة كإمكانيّة من دون أيّ رغبات، تقوم على المتعة فحسب. فالناس الذين يريدون أن يكونوا سعداء على هذا النحو، سيكونون أناسًا من دون فائدة في العالم، لأنّهم سيفتقرون كلّيًا إلى أيّ حوافز للعمل، لأنّ الدوافع كلّها المرتبطة بالرغبات ستكون اهتمامهم الأوّل، بسبب النقص الذي فيهم. وبشكل أساسيّ، لا يُمكننا تصوّر مفهوم صحيح للسعادة لأنفسنا إلّا من خلال التفكير فيها على أنّها تقدّم نحو الرضا (Zufriedenheit). لهذا السبب لا نتساهل مع أسلوب حياة الناس الذين لا يفعلون شيئًا تقريبًا سوى الأكل والشرب والنوم. لن يخطر ببال أيّ إنسان يُدرك القوى والدوافع في ذاته تجاه نشاطاته أن يستبدل حالته بهذه السعادة المفترضة، ولو كان عليه أن يكافح ضدّ

أشياء مختلفة غير مريحة. لهذا السبب، يسمح الروائيّون دومًا لأبطالهم بأن ينسحبوا من المسرح، ما إن يتغلّبوا على العديد من الصعوبات ويصلوا إلى الهدوء في آخر المطاف. في الواقع، يعرف الروائيّون تمامًا أنّهم لا يستطيعون وصف السعادة على أنّها متعة فحسب، إذ هي بالأحرى، عمل وصعوبة وجهد وتوقّع للهدوء والسعي إلى تحقيق هذا المثال الذي هو سعادة لنا ودليل على الخير الإلهيّ. ليس من الممكن تحديد مقياس السعادة لمخلوق ما في مرحلة واحدة من وجوده. إنّ هدف الله، بالأحرى، هو سعادة المخلوقات طوال حياتها. الشرّ هو وسيلة خاصّة لتوجيه الناس إلى السعادة فحسب. نحن نعرف القليل عن نتيجة المعاناة والأهداف التي يمتلكها الله، وتكوين طبيعتنا، والسعادة نفسها، لنكون قادرين على تحديد درجة السعادة التي يستطيع الإنسان تحقيقها في هذا العالم. يكفي أن يكون في مقدورنا أن نجعل معظم الأمراض غير مؤذية لأنفسنا، وأن نحوّل عالمنا إلى جنّة، وأن نكون جديرين بسعادة متواصلة. يكفي أنّ الشرّ ضروريّ هنا إذا أراد الإنسان أن يكون لديه رغبة وطموح إلى حالة أفضل، وأن يتعلّم في الوقت عينه كيف يسعى جاهدًا إلى أن يكون جديرًا بها. لا بدّ للإنسان من أن يموت يومًا ما، فعليه، والحالة هذه، ألّا يكتفي بحلاوة الحياة هنا. فبدلًا من ذلك، يجب عليه في آخر المطاف أن يضع أعماله وآلامه وأفراحه في علاقة (*Verhältnis*) بعضها ببعض. فهل من الممكن التفكير في خطّة أفضل لمصير الإنسان؟

3. الاعتراض الثالث هو ضدّ عدل الله. وموضوعه هو هذا السؤال: لماذا لا يوجد تناسق في هذا العالم بين المسلك الصالح

والرفاهيّة (Wohlbefinden)؟ إذا تحقّقنا هذا الأمر من كثب سنجد أنّ التباين بين الاثنين ليس كبيرًا، وفي نهاية المطاف، الصدق (Ehrlichkeit) هو أفضل وسيلة. يجب ألّا يعمينا البريق الخارجيّ الذي يُحيط بالشخص الشرّير في أغلب الأحيان. إذا نظرنا إلى داخل الأشياء، نقرأ باستمرار، كما يقول شيفتسبيري[1] (Shaftesbury)، إصرار عقله: أنت مع ذلك دميم. إنّ اضطراب ضميره يُعذّبه بشكل رهيب، والتوبيخ المؤلم يُعذّبه من حين إلى آخر، وكلّ ثروته الهائلة هي في الحقيقة ضرب من الخداع الذاتيّ والخيبة. وبغضّ النظر عن هذا كلّه، لا يُمكننا أن نُنكر أنّه في الوقت عينه، قد يبدو أنّ حتّى أكثر الناس استقامة هم ألعوبة في أيدي القدر، فيما يتعلّق بالظروف الخارجيّة للحظّ. بيد أنّ كلّ أخلاقيّة، أي السلوك الجيّد الذي يأمر به العقل، لا تضفي إلى شيء إذا تحدّدت قيمتنا الحقيقيّة من خلال المسار والأقدار (Schicksalen) التي نصادفها. إنّ كلّ مسلك أخلاقي سيتحوّل إلى قاعدة للفطنة، وقد تكون الأنانيّة (Eigennutz) هي الحافز لفضائلنا. ولكن حين يُنكر المرء هدوءه وقوّته ومصلحته الشخصيّة كما تطلب ذلك القوانين الأبديّة للأخلاق، فهذه فضيلة حقيقيّة، إذ تستحقّ مكافأة في المستقبل! وإذا لم يكن هناك أيّ تفاوت على الإطلاق بين الأخلاق والرفاهيّة في هذا العالم، فلن تتقدّم لنا أيّ فرصة لنكون حقًّا فاضلين.

---

(1) فيلسوف بريطانيّ وُلد في مدينة إكسيتر (Exeter) في مقاطعة ديفن (Devon) جنوب إنگلترا في العامّ 1671، وتُوفّي في العامّ 1713. كان فيلسوفًا وكاتبًا ورجل سياسة بريطانيًّا. تتلمذ منذ صغره على يد الفيلسوف البريطانيّ جون لوك. كان يُشدّد في فلسفته على التناغم في الكون الذي هو علامة لحضور الإله فيه.

الفصل الثاني:

في طبيعة الإيمان الأخلاقي ويقينه [1]

لا مكان لإمكانيّة (Wahrscheinlichkeit) المعرفة في العالم إلّا من خلال الأشياء (Dinge)، لأنّ الشيء الذي يريد المرء أن يكون لديّه معرفة مُحتملة به، يجب أن يكون متجانسًا مع نفس النوع، مع بعض الأشياء الأخرى التي تكون معرفتها أكيدة. فعلى سبيل المثال، أعلم من خلال الاحتمال أنّ القمر مسكون لأنّني اكتشفت العديد من أوْجه التشابه بينه وبين الأرض (الجبال والوديان والبحار، وربّما الغلاف الجوّي أيضًا)، بيد أنّ هذه المعرفة عن السكن في القمر محتملة فقط لأنّني أرى على وجه اليقين أنّ الأرَض متجانسة معه في نواح كثيرة، وبالتالي أستنتج أنّ القمر سيكون مشابهًا لها بهذه الطريقة. ولكن عندما يرتبط الأمر بشيء لا ينتمي إلى هذا العالم على الإطلاق، فلا وجود للتجانس (Homogenität)، وبالتالي لا ينطبق عليه أيّ احتمال. من أجل ذلك، لا أستطيع أن أقول إنّه من المحتمل أنّ الله موجود. هذا التعبير قد لا يكون مناسبًا لقيمة هذه المعرفة، وغير ملائم أيضًا، إذ لا يُمكن التفكير في أيّ قياس (Analogie) بين الله والعالم.

(1) العنوان باللغة الألمانيّة: «Von der Natur und Gewissheit des moralischen Glauben».

ومع ذلك، في هذه الحال، يجب أن أكون متواضعًا (bescheiden)[1] كليًّا في معرفة شيء ما، أو أن يكون لديّ قناعة كاملة بوجوده.

هناك نوعان من القناعة: إمّا عقائديّة وإما عمليّة. يجب الحصول على القناعة الأوّلى من المفاهيم البسيطة القبليّة (a priori) ويجب أن تكون حاسمة. بيد أنّنا رأينا سابقًا أنّه لا يُمكننا أن نُقنع أنفسنا بكلّ يقين (Gewissheit) بوجود الله من خلال التنظير المحض. وفي معظم الأحوال، تُرغمنا المصلحة النظريّة لعقلنا على افتراض مثل هذا الكائن كفرضيّة ضروريّة ذاتيًّا، لكن عقلنا لا يملك القدرة الكافية على البرهان على وجوده. إنّ حاجتنا تجعلنا نتمنّى وجود هذا الكائن، لكّن عقلنا لا يستطيع إدراكه. صحيح أنّني أستطيع أن أستنتج من وجود العالم ومن مظاهره العرضيّة وجود كائن أصليّ سامٍ، بيد أنّني لا أستطيع أن أعرف طبيعته وصفاته بشكل كاف. ومع ذلك، لا يزال لدينا نوع آخر من القناعة: القناعة العمليّة. إنّه مجال خاصّ يمنحنا رؤية مُحبّبة أكثر بكثير ممّا يُمكن أن يُقدّمه التنظير الجافّ. فكما أنّ الافتراض المُسبق لأسباب ذاتيّة هو مجرّد فرضيّة، فمن ناحية أخرى، إنّ الافتراض المسبق لأسباب موضوعيّة هو مسلّمة (Postulat) ضروريّة. هذه الأسس الموضوعيّة تكون إمّا نظريّة، كما في الرياضيّات، وإما عمليّة، كما في الأخلاق. فبالنّسبة إلى الأوامر الأخلاقيّة،[2] نظرًا إلى أنّها متأصّلة في طبيعة وجودنا كمخلوقات حرّة

---

(1) ينسجم كانط هنا مع كتابه نقد العقل المحض، إذ يُقرّ بأنّ العقل الإنسانيّ لا يستطيع أن يكوّن معرفة صحيحة عن أيّ موضوع، بما فيه الله، ما دام لا يقع تحت الحواس في الزمان والمكان. لأنّ المعرفة، في رأيه، تبدأ مع الحواس كمعطى أوّل، وتتطوّر من خلال تدخّل الفاهمة والعقل.

(2) يَقصد كانط بالأوامر الأخلاقيّة تلك التي تفرض ذاتها على الإنسان على غرار

وعقلانيّة، فهي تملك أكبر قدر ممكن من اليقين والأدلّة التي يُمكن أن تحصل عليها الافتراضات الرياضيّة الناجمة عن طبيعة الأشياء. وبالتالي، إنّ المسلّمة الضروريّة العمليّة إزاء معرفتنا العمليّة هي تمامًا ما تكونه بديهيّة (Axiom) إزاء معرفتنا النظريّة. لأنّ المصلحة العمليّة، التي نتمتّع بها في وجود اللّه كحاكم حكيم للعالم، هي الأعلى، والتي لا يُمكن أن تكون إلّا إذا ألغينا هذا المبدأ، وتخلّينا في الوقت عينه عن كلّ فطنة ونزاهة، وعلينا بالتالي أن نتصرّف ضدّ عقلنا وضميرنا.

هذا النوع من اللاهوت لا يُقدّم لنا يقينًا مُقنعًا بوجود اللّه فحسب، بل ينطوي أيضًا على ميزة كبيرة، إذ يقودنا إلى الدين، لأنّه يربط فكرة اللّه بأخلاقنا، وبهذه الطريقة تُرجعنا إلى ذاتنا كي تجعل تصرّف الناس أفضل. هذا الإيمان الأخلاقيّ هو مسلّمة (postulat) عمليّة، بحيث إنّ كلّ من يُنكرها يقع في العبثيّة العمليّة (absurdum practicum). العبثيّة المنطقيّة (absurdum logicum) هي عدم التماسك (Ungereimtheit) في الأحكام، بيد أنّ العبثيّة العمليّة هي التي تُبيّن أنّ الشخص الذي يريد أن يُنكر هذا أو ذاك لا بدّ من أن يكون وَغدًا (Bösewicht). هذه هي الحال مع الإيمان الأخلاقي. هذا الاعتقاد الأخلاقيّ لا يُوازي القول بأنّ آرائي تَحدث كفرضيّات، أي كافتراضات مسبقة تُبنى على مظاهر عرضيّة. إذا استنتج المرء من صُدفة العالم خالقًا ساميًا، فهذه ليست سوى مجرّد فرضيّة، وإذا كان من الضروريّ لنا أن نفسّرها، وبالتالي فهي رأي مُمكن. بيد أنّ هذه

الرياضيّات، الأوامر القاطعة الثلاثة (kategorischer Imperativ) التي ركّز عليها في كتابه الأسس الماورائيّة للأخلاق. وهي أوامر تنجم عن العقل ولا يُمكن دحضها نظرًا إلى بعدها الشامل الذي يتخطّى المصالح الذاتيّة الضيّقة.

الافتراضات، التي تنبع من مُعطيات ضروريّة تمامًا، كما هو الحال في الأخلاق والرياضيّات، ليست مجرّد آراء، إذ تتطلّب منّا اعتقادًا راسخًا. إلّا أنّ هذا الإيمان لا يقوم على المعرفة (Wissen)، ونحمد السماء على أنّه ليس كذلك! لأنّ الحكمة الإلهيّة تتجلّى في حقيقة لا نعرفها، بل ينبغي لنا أن نؤمن بأنّ اللّه موجود.

لنفترض أنّه يُمكننا بلوغ معرفة وجود اللّه من خلال تجربتنا أو بطريقة أخرى (على الرغم من أنّه لا يُمكن التفكير في إمكانيّة هذه المعرفة مباشرة)، لنفترض علاوة على ذلك أنّه يُمكننا بالفعل التأكّد كما نفعل أحيانًا من خلال الحدْس، في هذه الحال، ستنهار الأخلاق كلّها. وقد يتصوّر الإنسان اللّه ككائن يكافىء أو ينتقم استنادًا إلى كلّ مسلك. هذه الصورة ستفرض نفسها بشكل لا إراديّ وتتغلغل في نفسه، وهكذا يحلّ الأمل في المكافأة والخوف من العقاب مكان الدوافع الأخلاقيّة[1]، وبالتالي سيكون الإنسان فاضلًا من خلال الدوافع الحسّيّة فحسب.

إذا تحدّث المؤلّف عن إخلاص اللّه، هذا التعبير يبقى دون كرامة الكائن الأعلى. لأنّ الكمالات السلبيّة مثل الإخلاص، التي تتكوّن من حقيقة أنّ اللّه لا يكره، يُمكن أن تُنسب إلى اللّه بقدر ما يُمكن أن يحدث لشخص ما أن يُنكرها. لكنّ الإخلاص والحقيقة موجودان بالفعل في مفهوم اللّه، وبالتالي إنّ كلّ من يرفض هذه الصفات، عليه أن يُنكر اللّه أيضًا. وعلاوة

(1) يتّضح لنا من خلال هذا النصّ، ومن هذا الفصل عامّة، أنّ الأخلاق بالنسبة إلى كانط تقوم على الواجب فحسب. هذا يعني أنّ البعد الأخلاقيّ الراسخ في العقل الإنسانيّ لا يرتبط بالمكافأة أو بالعقاب كنتيجة لتصرّفه، بل بالقيام بالواجب من أجل الواجب، إذ هو أمر أخلاقيّ قاطع ينبع من العقل دون سواه.

على ذلك، فإنّ مثل هذه الكمالات موجودة في قداسة اللّٰه، لأنّ الكائن المقدّس لا يكذب أبدًا، فلماذا يجب إعداد نموذج تقييم وتصنيف معيّن لكلّ من هذه الاستنتاجات؟ إذا أردنا حقًّا الاستشهاد بالإخلاص والحقيقة كصفات خاصّة بالله، فمن الأفضل تحديدها في تعابير الإخلاص والحقيقة التي يطلبها اللّٰه منّا. لذلك لا يزال هناك ثلاث صفات أخلاقيّة لله، الصفات التي عالجناها أعلاه: القداسة واللطف والعدالة.

يُمكننا أن نُفكّر في عدالة اللّٰه عادة بطريقتين: إمّا عدالة من خلال نظام الطبيعة وإما عدالة بمرسوم خاصّ. ولكن ما دمنا لا نملك أيّ تعليمات بخصوص العدالة الثانية، أو ما دمنا نستطيع أن نوفّق الوقائع (Begebenheiten) كلّها مع القداسة والطيبة، بحسب العدالة الأولى، فمن واجبنا أن نبقى مع عدالة تمنحنا في سياق الأشياء (Dinge) قيمة لأعمالنا في الوقت الحاضر. وتقوم هذه العدالة في نظام الطبيعة على أنّ اللّٰه وضع في مسار الأشياء وفي مخطّطه العالميّ الشامل الطريقة التي تنسجم مع حالة الإنسان في درجة الأخلاق التي توصّل إليها. سترتبط الرفاهيّة (Wohlverhalten) يومًا ما ارتباطًا وثيقًا بالسلوك الجيّد (Wohlbefinden)، تمامًا كما يرتبط العقاب بدمار الأخلاق. إنّ الكمال الأخلاقيّ في هذه الحياة يتبعه نموّ في الأخلاق، وإنّ التدهور الأخلاقيّ في هذه الحياة، سوف يتبعهما تدهور أكبر للأخلاق في تلك الحياة. وسيستمرّ الإنسان في تطوير قدراته واستعداده بعد الموت، وبالتالي، إذا كان قد سعى بالفعل إلى التصرّف أخلاقيًّا بشكل جيّد، ووصل تدريجيًّا إلى المهارة في هذا المجال، فيمكنه أيضًا أن يأمل في مواصلة تنشئته الأخلاقيّة هناك، ومن ناحية أخرى، إذا كان قد عمل بالفعل ضدّ القوانين الأخلاقيّة الضروريّة للأبد، وتخطّى

تدريجيًّا حدود التجاوزات المتكرّرة، فيجب عليه أن يخشى من أنّ فساده الأخلاقيّ سيزداد هناك أيضًا.

ومهما يكن، ليس لديه أيّ سبب للاعتقاد بأنّه سيحصل معه تغيّر مفاجئ هناك. بل على العكس من ذلك، إنّ تجربة حالته في العالم ونظام الطبيعة بشكل عامّ يُعطيه دليلًا واضحًا على أن التدهور الأخلاقيّ ومعه العقوبات الضروريّة تمامًا مثل الكمال الأخلاقيّ والرفاهيّة اللذين لا ينفصلان إلى أجل غير مسمّى.

نُقسّم العدالة الإلهيّة عادة إلى عدالة تقوم على المكافأة وعدالة تقوم على العقاب (justitiam remunerativam et punitivam)، على اعتبار أنّ اللّٰه يُعاقب الشرّ ويُكافئ الخير. بيد أنّ المكافأة التي يعطينها اللّٰه لا تنبع من عدالته بل من صلاحه. هذه المكافآت إذا أعطيت إلينا بحكم عدالته، فلن يكون هناك أيّ عطيّة مجّانيّة (preamia gratuita)، بل، بالأحرى، يجب أن يكون لنا الحقّ في المطالبة بها، وعلى اللّٰه أن يكون مُلزمًا بإعطائنا إيّاها. لا تُعطي العدالة شيئًا مجّانًا (umsonst)، بل تمنح لكلّ واحد المكافأة التي يستحقّها فحسب. ومع ذلك، إذا تقيّدنا على الدوام (unablässig) بجميع القوانين الأخلاقيّة، لا يُمكننا أن نفعل أكثر من واجبنا، وبالتالي لا نتوقّع مكافأة من عدالة اللّٰه. من الثابت أنّ البشر قد يستفيدون بعضهم من بعض، ويطالبون بمكافآت على أساس العدالة المتبادلة، لكنّنا لا نستطيع أن نُقدّم شيئًا لله، وبالتالي لا نملك أيّ حقّ في الحصول على مكافآت منه. وإذا قيل من ثمّ في هذا النصّ السامي والمؤثّر: «من يُشفق على الفقير يقرض الله»، إنّ المكافأة المستحقّة لنا في سبيل هذا البائس تُنسب إلى لطف اللّٰه، والله نفسه يُعتبر مَديننا (Schuldner). ونتصوّر أنّه عندما يمنحنا الله

الوعد، يكون لنا ما يُبرّر أن نطالب بما وعدنا به وأن نتوقّع من عدله أن يتحقّق. بيد أنّ وعودًا من هذا النوع، حيث يتعهّد شخص ما للآخر بخير لا يستحقّه أبدًا، لا يبدو أنّها تُرغم الواعِد بأن يمنح هذا الخير للآخر، أو أقلّه لا تُعطيه الحقّ في المطالبة به. فهي تبقى دومًا أعمالًا خيّرة تُمنح له من غير استحقاق، وتحمل سمة التعاطف لا سمة العدالة.

ومن ثمّ، لا يوجد في الله عدالة تقوم على المكافأة (iustitiam remunerativam) تجاهنا، ولكنّ المكافآت كلّها التي يُرينا إيّاها تُنسب إلى صلاحه. لا تهتمّ عدالة الله إلّا بالعواقب فحسب. هذه العواقب تكون إمّا عواقب تأديبيّة (poene correctivae) وإمّا عواقب مثاليّة (poenae exempleres)، وإمّا عواقب انتقاميّة. يُعطى العقابان الأوّلان كي نمنع الخطيئة، ويُعطى العقاب الثالث لأنّ الخطيئة[1] وقعت. بيد أنّ العقاب التأديبيّ والعقاب المثاليّ يرتكزان دومًا على العقاب الانتقامي. ذلك أنّ الإنسان البريء لا يجوز معاقبته كنموذج للآخرين إلّا إذا كان يستحقّ العقاب. لذا، إنّ جميع العقوبات التأديبيّة التي تهدف إلى تحسين الشخص المعاقَب، وكذلك تلك التي فُرضت على المذنبين من أجل تحذير الآخرين، يجب أن تتوافق دومًا مع قواعد العدالة. ويجب أن تكون في الوقت عينه عقابات انتقاميّة. بيد أنّ تعبير العقاب الانتقاميّ، كما تعبير العدالة الانتقاميّة (justicia ultrix)، هو في الواقع قاسٍ (hart) جدًّا. لأنّ الانتقام لا يُمكن أن يُفكّر فيه الله، لأنّه يفترض دومًا شعورًا بالألم، ممّا يُشجّع المُهان على فعل شيء شبيه به. فمن الأفضل، والحالة هذه، أن نعتبر العقوبات التي تُنزلها العدالة الإلهيّة بالخطايا بوجه عامّ فعلًا من أفعال العدالة التوزيعيّة،

(1) المعنى باللغة اللاتينيّة للجملة الأخيرة: ne peccatur, quia peccatum.

ممّا يحدّ من الخير في التوزيع (Austeilung) بحسب القوانين المقدّسة. في هذا السياق، نرى أنّه لا بدّ من وجود العقوبات الانتقاميّة، لأنّها وحدها تُشكّل ما هو خاصّ بالعدالة، وإذا أراد المرء التخلّص من هذه العقوبات، فلا يُمكننا أن نقبل بهذه الصفة في اللّه. أمّا بالنسبة إلى العقوبات التأديبيّة والمثاليّة فهي بحقّ أفعال خيريّة، لأنّها تُروّج لما هو أفضل سواء للأفراد الذين تحسّنوا بواسطتها أو لجميع الأشخاص الذين تكون العقوبة بمثابة تحذير لهم. فكيف إذن يُطرح وجود العدالة الإلهيّة فيها؟ يُفترض من هذه العدالة أن تَحدّ من صلاح اللّه بحيث لا يُوزّع الخير إلّا وفقًا لاستحقاق الأشخاص. استنادًا إلى هذا، لن تَفرض العدالة عقوبات على المجرم ليكون عبرة للآخرين، ولكن من أجل عقاب الإساءة التي خالف بها القانون ووضَعَ نفسه في موقف لا يستحقّ فيه السعادة. لذا، من المفترض أن يُكشَف عن هذه العقوبات التأديبيّة في حياتنا كلّها كي تُحَدَّد وتُقَوَّم بشكل صحيح، إذ من هذا المنظار جاءت الفكرة المَهيبة للدينونة الشاملة للعالم. ومن المفترض هنا أيضًا أن يعرف العالم بأسره إلى أيّ حدّ جعل الجنس البشريّ نفسه مستحقًّا للسعادة أو غير مستحقّ لها بسبب مخالفته القوانين الأخلاقيّة المقدّسة. وفي الوقت عينه، إنّ الضمير (Gewissen)، هذا الحَكَم النزيه[1] الذي فينا، سيضع أمام عينيِ الجميع حياتهم الأرضيّة بأسرها، ويُقنعهم بعدالة الحُكم. وبعد ذلك، وبالتوافق مع طبيعة ميلنا في العالم، هنا أيضًا، إمّا أن نسير في التقدّم الأبديّ من الجيّد إلى الأفضل، وإمّا أن ننحدر بطريقة لا يُمكن توقّعها من السيئ إلى الأسوأ.

---

(1) إنّ تأثير جان ـ جاك روسّو واضح في مسألة الضمير الذي أفرد له نصوصًا جميلة تُعبّر عن دوره في تنظيم الأخلاق الإنسانيّة.

في الواقع، يكمن طول أناة اللّٰه في أنّه لا يُنفّذ عقوباته إلّا ضدّ الشر بعد أن يتاح للمجرم فرصة معيّنة من أجل تحسين نفسه، لكن بعد ذلك، ستكون عدالته من دون رحمة (unerbittlich). والقاضي الذي يُسامح، لا يُمكن أن يأتي على بال أحد على الإطلاق. يجب عليه بالأحرى أن يزن كلّ سلوك بدقّة وفقًا لقوانين القداسة، وأن يمنح لكلّ فرد مقياس السعادة الذي يتناسب مع كرامته (Würdigkeit). يكفي أن ننتظر من لطف اللّٰه أن يمنحنا القدرة على التقيّد بقوانين الأخلاق في هذه الحياة كي نستحقّ السعادة. اللّٰه نفسه، الكلّي الخير، يُمكنه أن يجعلنا مستحقّين فضله علينا، ولكن من دون أن نكون قادرين على أن نستحقّ ذلك بأخلاقنا، إذ سيجعلنا أيضًا شركاء في السعادة، فهو ككائن عادل يستطيع أن يشركنا فيها.

ينتمي الحياد (Unparteilichkeit) إلى تلك الصفات التي لا ينبغي أن تُنسب إلى الله تحديدًا، حيث لا يُمكن لأحد أن يشكّ في أنّها تخصّه، وهي فعل من أعمال العدالة التوزيعيّة، لأنّها تكمن بالفعل في مفهوم الإله القدّوس. ويقوم حياد اللّٰه في الواقع على أنّه لا مجال لتفضيل أحد عنده، لأنّ هذا يفترض مسبقًا بعض الميل فيه، وهذا نقص إنسانيّ، ومثال عليه عندما يكون للأهل حبّ خاصّ لطفل لم يُميّز نفسه بشكلّ خاصّ. لكن لا يُمكن التفكير في أنّ اللّٰه سيفضّل بعض الأفراد على غيرهم من دون أن يأخذ بعين الاعتبار جدارتهم الذاتيّة، فهذا ضرْب من التصوّر التشبيهيّ (anthropomorphisch)، ولكن، قد يحصل أنّ أمّة تستنير قبل غيرها وأنّها تقترب من غاية الجنس الإنسانيّ، فهذا (ينبغي لنا بالإجمال أن نُبرهن على أنّ اللّٰه له مصلحة خاصّة واهتمام خاصّ، بحيث ينال هذا الشعب حظوة عنده) ينتمي بالأحرى إلى مخطّط العناية الأحكم، والذي لا يخفى على

أحد. ففي عالم الغايات كما في عالم الطبيعة، يحكم الله وفقًا للقوانين العامّة التي يبدو أنّها لا ترتبط بفهمنا القصير النظر. ومن الثابت أنّ الكائن الإنسانيّ اعتاد اعتبار كلّ سعادة جيّدة، ولو أنّه لا يستحقّها، على أنّها اهتمام خاصّ من قبل العناية الإلهيّة، فهو يظنّ أنّه إنسان أفضل عندما يكون سعيدًا، بيد أنّ هذا هو عمل حبّنا للذات، لأنّ هذا الحبّ سيقنعنا بأنّنا نستحقّ السعادة التي نتمتّع بها.

الإنصاف (Billigkeit) هو أيضًا صفة أدنى من عظمة الكائن الأسمى، وبالتالي لا نستطيع التفكير في الإنصاف الحقيقيّ إلّا بين الناس.

والإنصاف[1] هو الالتزام (Verbindlichkeit) الناجم عن حقّ الآخرين، ومن ثمّ لا يرتبط بأيّ سلطة تُجبرني على فعل أيّ شيء. ومن ثمّ، يتميّز الإنصاف من الحقّ الصارم، إذ يُمكنني أن أُجبر أحدًا ما على القيام بالتزامه. فإذا كنت قد وعدت خادمي أن أعطيه إعانة ما، على سبيل المثال، فعليّ أن أدفعها له في جميع الحالات. لكن، قد يأتي زمن بات فيه كلّ شيء باهظ الثمن، بحيث لا يستطيع الخادم أن يعيش من أجره المتّفق عليه. هنا، ووفقًا للحقّ الصارم، لست ملزمًا أبدًا بأن أمنحه نفقات أكثر ممّا وعدته، إذ لا يستطيع إجباري على ذلك، لأنّه لا يملك أيّ التزام كي يُبرّر حقّه. ولكن من الإنصاف ألّا أتركه يتضوّر جوعًا، وأن أضيف إلى أجره نسبة كبيرة كي يتمكّن من العيش منها. أمام محكمة الضمير، يُعتبر هذا حقًّا صارمًا أدين به

---

(1) تجدر الإشارة إلى أنّ الفيلسوف الأمريكيّ جون رولز (John Rawls) قد تأثّر كثيرًا بفلسفة كانط الأخلاقيّة، ولا سيّما فيما يتعلّق بالعقد الاجتماعي. وقد ترك كتابًا مهمًّا بعنوان العدالة كإنصاف (Justice as Fairness) يشرح فيه نظريته عن العدالة بعد أن خضع كتابه الأوّل نظريّة العدالة (A Theory of Justice) لانتقادات كثيرة.

إلى الآخرين ما هو مستحقّ لهم من باب الإنصاف. ولكن إذا اعتبر جميع الناس أنّني أقوم بكلّ شيء يُمكنه أن يُلزمني، بسبب التزامتي الخارجيّة، سوف أُلام إذا انتَهَكْت قواعد الإنصاف. يحكم اللّٰه بحسب ضميرنا، إذ هو ممثّله على الأرض.[1]

إنّ الخلود المطلق، أي استحالة الهلاك، يُنسب إلى اللّٰه. وبناء على الضرورة المطلقة لوجوده، يعود الخلود بحقّ إليه وحده. بيد أنّ تعبيرَ الخلود غير مناسب، لأنّه مجرّد نفي للتصوّر التشبيهيّ. وتجدر الإشارة بوجه عامّ إلى أنّه من الناحية النظريّة يجب تنقية مفهوم اللّٰه باعتناء وتحريره من كلّ هذه الأفكار الإنسانيّة، ولو أنّنا من الناحية العمليّة يُمكننا أن نفكّر في هذه المحمولات بطريقة إنسانيّة خلال فترة، وأن نتصوّر محمولات أخرى في فترة أخرى، أي إنّ فكر اللّٰه في العلاقة بالأخلاق يحصل على قدرة وقوّة أفضل. ولكن، في الحال الحاضرة، من الأفضل بكثير استخدام تعبير أبديّ (ewig) بدلًا من خالد (unsterblich)، لأنّه أنبل وأكثر ملاءمة لكرامة اللّٰه.

عندما يمدح الكاتب (باومغارتن) اللّٰه على أنّه الكائن الأسعد (Glücklichsten)، سيتعيّن علينا أن نتحرّى عن حقيقة مفهوم السعادة (Glück)[2] لنرى إذا ما كان يتناسب مع اللّٰه. المُتعة (Lust) في هذه الحالة تُدعى الرفاه (Wohlfahrt)، فما دامت هذه المُتعة تنطبق على مجمل وجودنا، فهي تُدعى سعادة. ومن ثمّ، إنّها مُتعة في مجمل حالتنا. والمُتعة في شخص ما تُدعى الرضا عن الذات (Selbszufriedenheit). ولكن ما

(1) هذا التعبير عن الضمير هو أيضًا تعبير اقتبسه كانط من جان ـ جاك روسّو.
(2) يحمل مصطلح Glück في اللغة الألمانيّة معنيين: السعادة والثروة الجيّدة أو الحظّ. وسيُستخدم هذا المصطلح في اللغة العربيّة استنادًا إلى قرينة النصّ.

يُميِّزنا إنّما هي الحرّيّة. وبالتالي، إنّ متعة الشخص هي حرّيّته، أو إنّ طبيعة إرادته هي الرضا عن الذات. إذا امتدّ الرضا عن الذات إلى مجمل وجودنا، فينبغي لنا أن نسمّيه الغبطة[1] (Seligkeit). إنّ الفرق بين الرضا عن الذات والسعادة هو ضروريّ بقدر ما هو مهمّ. ذلك أنّ المرء يستطيع أن يكون سعيدًا من دون أن يكون مغبوطًا، على الرغم من أنّ السعادة الكاملة تنطوي على وعي المرء كرامته الخاصّة أو رضاه عن ذاته. بيد أنّ الرضا عن الذات يُمكن بالطبع اكتسابه من دون الحظّ أو الثروة، لأنّ المسلك الجيّد، على الأقل في هذه الحياة، لا يتوافق دومًا مع الرفاه. ينشأ الرضا عن الذات من الأخلاق في حين أنّ السعادة ترتبط بالظروف الجسديّة. ما من خليقة تملك قوى الطبيعة في سلطتها بحيث يُمكنها أن تكون متماسكة مع الرضا عن الذات. ولكن يُمكننا أن نكون سعداء عندما تكون حالتنا بهذه الطريقة، بحيث نستطيع أن نحصل على الرضا. ما من شكّ في أنّ السعادة بحدّ ذاتها في الحياة الحاضرة ليست من نصيبنا، وربّما بالغ الرواقيّون كثيرًا عندما اعتقدوا بأنّ الفضيلة في هذا العالم تقترن دومًا بالسعادة. إنّ الشاهد الذي لا شكّ فيه ضدّها هو التجربة.

إنّ الخيرات الإنسانيّة ليست امتلاكًا، بل خطوة نحو السعادة الإنسانيّة. لكنّ الرضا التامّ عن الذات، والضمير الملازم للاستقامة، هو خير لا يُمكن

---

(1) يُفرد كانط في هذا النصّ رأيه الصريح في مفهوم السعادة. إنّها في رأيه نتيجة المتعة التي تُعبّر عن الرضا عن الذات والتي تبعث الفرح والطمأنينة في قلب الإنسان. ويُشدّد كانط على أنّ السعادة ليست نتيجة الغنى والثروة بل نتيجة القناعة والانسجام مع الذات. ولكن، ما إن يتغلغل الرضا عن الذات والوجود حتّى يتحوّل إلى غبطة (Seligkeit). ولمّا كانت السعادة تنطوي على بُعْدٍ ماديّ، فهي بالتالي لا تنطبق على الله، إلّا أنّ كانط وَجدَ في الغبطة التعبير الأكثر ملاءمة والأكثر انسجامًا مع طبيعة الله.

لأحد أن يسرقه منّا، مهما كانت صفة حالتنا الخارجيّة. في الواقع، يُهيمن على مجمل السعادة الأرضيّة (Erdenglück) فكرة أنّنا ككائنات بشريّة صالحة على الصعيد الأخلاقيّ، أصبحنا أشخاصًا نستحقّ سعادة ملائمة غير منقطعة! لا يُمكن، بالطبع، لهذه المتعة الداخليّة في شخصنا أن تُعوِّض ابدًا عن فقدان حالة السعادة الخارجيّة، لكنّها لا تزال قادرة على رفعنا حتّى في أكثر الحياة اضطرابًا عندما تقترن بآفاق المستقبل. إذا كان السؤال الآن هو ما إذا كان من المُمكن أن تُنسب السعادة إلى اللّٰه، لمّا كانت السعادة ترتبط بالحالة الخارجيّة للفرد فحسب، فيجب طرحُ السؤال أوّلًا إذا كان باستطاعة المرء أن يُفكّر في اللّٰه على أنّه حالة. يجب هنا أن نرى أوّلًا ماذا نعني بالحالة (Zustand). إنّ التعريف الأنطولوجيّ للحالة هو تواجد التحديدات المتغيّرة لشيء واستمراريّتها. ففي وضع الإنسان، على سبيل المثال، إنّ الحالة المستمرّة هو أنّه إنسان، في حين أنّ العامل المتغيرّ هو إذا كان عالمًا أو جاهلًا، غنيًّا أو فقيرًا. هذا التواجد[1] بين تحديده المتغيّر، كالغنى أو الفقر، مع الإصرار على الإنسانيّة، هو ما يُشكّل حالته. بيد أنّ كلّ شيء في اللّٰه مستمرّ (permanent)، إذ كيف يُمكن التفكير في التحديد المتغيّر عند اللّٰه، الموجود في كلّ ما هو مستمرّ في جوهره؟ أو كيف يُمكن التفكير في الأزليّ على أنّه حالة؟ فإذا لم يكن هناك حالة يُمكن أن تُنسب إلى اللّٰه، فلا يُمكن أن تُنسب إليه حالة السعادة (Glückseligkeit) أيضًا. ومع ذلك، إنّ أعظم غبطة تأتي إليه هو أكبر قدر ممكن من الرضا مع ذاته، وبالتالي لا يُمكن لأيّ خليقة أن تتابهى بأي شيء يُمكنها أن تشبهه. لأنّ هناك أشياء خارجيّة وحسّيّة لدى الخلائق تؤثّر في المُتعة الداخليّة. بيد

(1) بمعنى التعايش أو الوجود المشترك. [المدقق]

أنّ الله مستقلّ تمامًا عن هذه الظروف الماديّة، فهو يعي نفسه أنّه مصدر كلّ غبطة. فهو القانون الأخلاقيّ المُشخّص بذاته، لهذا السبب الله هو المغبوط الوحيد (der allein Selige).

في ختام اللاهوت الأخلاقيّ، تجدر الإشارة إلى أنّ المسائل الثلاث في الإيمان الأخلاقيّ: الله وحرّيّة الإرادة البشريّة والعالم الأخلاقيّ، هي المسائل الوحيدة التي يجوز لنا فيها أن نذهب بالفكر إلى ما وراء كلّ تجربة مُمكنة وخارج العالم الحسّي. هنا يُمكننا أن نقبل ونصدّق شيئًا ما من وجهة نظر عمليّة، إذ ليس لدينا أسس تنظيريّة مناسبة للتكهّن. ولكن بقدر ما يكون هذا الإجراء ضروريًّا وموثوقًا به من أجل خير أخلاقنا، لا يحقّ لنا أن نُعمّق هذه الفكرة وأن نُغامر في تنظيراتنا إلى موقع لا تهتمُّ به مصلحتنا العمليّة. فإذا فعلنا ذلك فنحن مولعون. لأنّ حدود عقلنا هنا محدّدة بوضوح لنا، وكلّ من تساوره نفسه على تجاوزه سيُعاقبه العقل نفسه على جرأته من خلال الألم والخطأ. ولكن إذا بقينا ضمن هذه الحدود، فستكون مكافأتنا أن نُصبح أناسًا حكماء وصالحين.

الفصل الثالث

في الله، فيما يتعلّق بالسببيّة

إنّ سببيّة الله، أو علاقته بالعالم، يُمكن أن يُعبّر عنها في ثلاثة أوجه:

1 - في الصلة الفعّالة، (in nexu effective)، إلى أيّ مدّى يكون الله بوجه عام سبب هذا العالم، وهذا الأخير هو نتيجة (effectus) له.

2 - في الصلة الغائيّة (in nexu finali)، إلى أيّ مدّى يريد الله تحقيق أهداف معيّنة من خلال خَلقه للعالم. في هذا السياق، يُعتبر الله خالقًا للعالم، أي سببًا للعالم وفقًا للنيّة (Absicht).

3 - في الصلة الأخلاقيّة (in nexus morali)، هنا نعرف الله لأنّه حاكم العالم.

أ - في الله كسبب للعالم[1]

يمكن هنا جَمْعُ المفاهيم كلّها التي فكّرَت فيها الكائنات الإنسانيّة في الله كسبب للعالم في التصنيف التالي:

1 - تصوّر الإنسان أنّ العالم هو نفسه الله. هذه هي الحلوليّة في الزمن

(1) العنوان باللغة الألمانيّة: «Von Gott nach seiner Kausalität».

القديم، والسبينوزيّة في الزمن الجديد. يُمكننا أن نُسمّيه، في الوجه العام، بالنظام الوراثي.

2. أو فكّر في أنّ اللّه هو كائن خارج العالم (ens extramundanum)، أمّا فيما يتعلّق بسببيّته، فهي إمّا

- ضرورة سعي الإنسان إلى تفسير طبيعة اللّه. هذا هو نظام الفيض (systema emanationis)، الذي يكون إمّا مبتذلًا (crassior)، كما حين يُصوّر جواهر العالم كأنّها تنشأ من خلال الانقسام، بيد أنّ هذا عبثي، أو أدقّ (subtilius)، حين يعتبر أصل الجواهر أنّها فيض من اللّه.

- أو من خلال حرّيّته. هذا هو نظام الحرّيّة المطلقة (systema liberi arbitrii)، الذي يُصَوَّر فيه اللّه كخالق للعالم.

إنّ نظام الفيض (Emanation)[1] في المعنى الدقيق، الذي من خلاله يُعتبر اللّه سبب الجواهر وفقًا لضرورة طبيعته، له أساس عقليّ ضدّه (wider sich)، إذ يُطيح به في الوقت عينه. هذا الأساس مأخوذ من طبيعة كائن ضروريّ للغاية ويقوم على أنّ الأفعال التي يَهتمّ بها الكائن الضروريّ للغاية من خلال ضرورة طبيعته، لا يُمكن أن تكون سوى أفعاله الداخليّة المتعلّقة بالضرورة المطلقة لجوهره. لأنّنا لا نستطيع حتّى أن نفكّر في أنّ

(1) يحمل كانط على نظريّة الفيض في هذا النص ويُبيّن ضعفها في عمليّة خَلْق العالم. فمن دلائل ضعف هذه النظريّة أنّ ما يفيض عن الكائن الأصلي هو جزء منه، وبالتالي لا يتجانس مع مفهومه في ما يتعلّق بكلّ شيء محسوس. من هذه الزاوية، تبقى نظريّة الفيض، على الرغم من أهمّيتها، ناقصة ولا تُعبّر تمامًا عن مفهوم الخلق وغايته وضرورته.

مثل هذا الكائن، وفقًا لضرورة طبيعته أن يخلق هذا الكائن أيّ شيء خارج ذاته لا يكون ضروريًّا للغاية. ولكن كيف يُمكن لشيء ما خلقه شيء آخر أن يُفكّر فيه على أنّه ضروريّ للغاية؟ ولكن، إذا كان عرَضيًّا (zufällig)، فكيف يُمكنه أن يفيض من طبيعة ضروريّة للغاية؟ كلّ عمل يقوم به هذا الكائن بسبب ضرورة طبيعته هو حلوليّ (immanent) ويُمكن بالتالي أن يتعلّق بجوهره. هناك أشياء أخرى خارجة عنه لا يُمكن تحقيقها بواسطته إلّا من خلال الحرّيّة (per libertatem)، وإلّا فهي ليست أشياء خارجة عنه، إلّا أنّها تنتمي إلى جوهره الضروريّ المطلق، وهي بالتالي موجودة فيه. يُثير هذا الأساس مقاومة العقل ضدّ نظام الفيض، الذي يعتبر الله سببًا للعالم بسبب ضرورة طبيعته، ويكتشف في الوقت عينه سبب نفوره (des Widerwillens) من قبول هذا النظام، الذي يشعر به الجميع ولو أنّه غير قادر على تطويره بشكل واضح. إنّها مسألة مختلفة تمامًا عندما نرى شيئًا ما في العالم ينبثق من شيء آخر وفقًا لضرورة طبيعته. لأنّ السبب والنتيجة متجانسان، كما هي الحال، على سبيل المثال، في ولادة (Zeugung) الحيوانات والنباتات. ولكن سيكون من العبث التفكير في أنّ الله متجانس مع العالم بأسره (Weltalle)، لأنّ هذا يتناقض مع مفهوم الكائن الأصليّ (ens originarii)، الذي، كما أوضحنا سابقًا، يجب عزله عن العالم. ومن ثمّ، يبقى لعقلنا نظام السببيّة المعاكس، أي النظام من خلال الحرّيّة (systema per libertatem).

ب) في الله كخالق للعالم[1]

1 ـ كخالق للعالم (autor mundi)، يُمكن التفكير في الله:

2 ـ كخالق لأشكال الأشياء فحسب، ومن ثمّ نعتبر أنّ اللّه وحده هو مهندس العالم، أو كخالق للمادّة الجوهريّة في العالم أيضًا، ومن ثمّ، اللّه هو خالق العالم.

وحدها أشكال الأشياء في العالم تظهر وتهلك، أمّا الجواهر نفسها فثابتة. فعلى سبيل المثال، تبرز التفّاحة لأنّ الشجرة تدفع السائل عبْر ساقها وتكوّنها. ولكن هذه السوائل نفسها، من أين أتت الشجرة بها؟ من الهواء، من الأرض، من الماء، إلخ. هذه المادّة تبقى في التفّاحة أيضًا، ولكنّها توجد في تركيبة (Zusammensetzung) مختلفة، في شكل مختلف. المثل الآخر عن المخالفة، عندما نستخرج الفلوجيستون من الحديد، على سبيل المثال، يتغيّر شكله بالكامل ويتحوّل إلى غبار، ومن ثمّ لا يكون أبدًا حديدًا للأعين العاديّة. بيد أنّ جوهر الحديد يبقى سليمًا، إذ عندما ننفخ عليه، يستعيد شكله القديم ويُصبح الحديد صلبًا وقاسيًا. هذا الشكل عَرَضيّ، وتغيّراته تشهد على ذلك. ومن ثمّ، يجب أن يكون له مُحرّك قد منحه تنظيمه الأوّليّ. بيد أنّ الجواهر في العالم، ولو لم نُلاحظ أيّ تغيّر فيها، هي عَرَضيّة مثلها مثل الأشكال. ويتّضح هذا الأمر من خلال التأثير المتبادل (commercium) للعلاقة التي تقوم بين كلّ واحد منها كأجزاء من العالم كلّه. في الحقيقة كان يُفترَض منذ الزمن القديم أنّ المادّة أو المادة الأساسيّة التي تظهر منها الأشكال كلّها، هي أزليّة وضروريّة. وبالتالي، كان اللّه يُعتبر

(1) العنوان باللغة الألمانيّة: «Von Gott als dem Welturheber».

مُشيّد العالم، والمادة هي المعدّات (Stoff) التي بواسطتها تُبنى الأشياء كلّها. في الأساس، يقبل المرء إذن بمبدأين (Prinzipien): الله والطبيعة. لقد استُخدمت هذه النظريّة بشكل رائع من أجل إلقاء اللوم على أغلب شرور العالم، وعلى أصل المادة من دون المساس بحكمة المهندس الأكبر ولطفه. لذا، كان على المادّة (Der Materie) أن تتحمّل هذا الذنب، لأنّه من خلال خصائص الطبيعة الأبديّة كان يُفترض من المادة أن تضع العديد من العقبات في طريق إرادة الله عندما حاول تكوينها لتحقيق غايته. إلّا أنّ هذا الرأي قد رُفِض بحقّ، بعد أن باتت الأفكار الفلسفيّة أكثر تصميمًا وأصفى. لقد رأينا أنّه إذا كانت المادّة بهذه الطريقة تُسبّب الألم في العالم لأغراض مُعيّنة، فيُمكنها أيضًا أن تكون في أصل الكثير من الخير من خلال ملاءمتها وتوافقها مع غايات الخالق الأخرى، وبالتالي سيكون من الصعب تحديد حصّة (Anteil) الله بصفته مهندس العالم عمّا هو جيّد وسيّئ في العالم ومدى حصّة المادّة، باعتبارها الركيزة الأساسيّة. هذه الأفكار غير المحدّدة لا تفيد شيئًا في اللاهوت. وقد لاحظ أحدهم أخيرًا التناقض بين القول بأنّ الجواهر أبديّة وضروريّة، ومع ذلك فإنّ لديها تأثيرًا متبادلًا (influxum mutuum) بعضها في بعض. إنّ الارتباك وعدم التماسك في الرأي القائل إنّ مسار العالم كلّه يتألّف من العديد من الأشياء الضروريّة، وَضَعَ العقل الإنسانيّ أخيرًا على مسار الخلق من لا شيء (aus nichts)، وهي نظريّة لم يكن يعرف القدماء عنها سوى نَزرٍ يسير. كان يُنظر إلى المادّة على أنّها صُنع حرّيّة الله المطلقة، ولم يُنظر إلى الله على أنّه مهندس العالم فحسب، بل كان يُنظر إليه أيضًا على أنّه خالقه. بيد أنّ فكرة المادّة المستقلّة استمرّت لفترة طويلة في عقول حكماء العالم، حتى الأكثر تشدّدًا. ومن

ثمّ، برزت أصوات متحمّسة ضدّ كلّ من يتجاسر على شرح جزء من نظام العالم وجماله، على سبيل المثال، من خلال قوانين الطبيعة العالميّة. كان بعضهم قلقًا من أنّ مثل هذه الترتيبات ستخرج عن السيادة الإلهيّة. ولكنّ هذا التفكير لا يُمكن أن يُصدّق إلّا إذا اعتقد المرء بأنّ المادّة مستقلّة عن اللّه، كمبدأ منسّق، وإذا افترض المرء، من ناحية أخرى، أنّ الجواهر كلّها تستمدّ أصلها من اللّه، فإنّ كلّ مادّة تخضع لله، وأنّ جميع قوانينها في آخر المطاف لها أصلها فيه. ولكن يبدو أنّ هذا الخلق من العدم يتناقض مع القول الميتافيزيقيّ الذي يعتبر أن لا شيء يأتي من لا شيء (ex nihilo nihil fit). لكنّ هذا القول لا يُمكن أن يكون صحيحًا إلّا فيما يتعلّق بالأشياء الموجودة في العالم نفسه. ويستطيع المرء هنا أن يقول عن جدارة، بأنّه لم يُخلَق أيّ جوهر لم يكن موجودًا بالفعل. وهذا ما تبغي الجملة أعلاه أن تطلبه. لكن عندما نتحدّث عن أصل الكون في مجمله، ولا يُنظر إلى هذا الخلق بحدّ ذاته على أنّه حَدَثَ في الزمن، على اعتبار أنّ الزمن نفسه لم يبدأ إلّا مع هذا الكون، فليس من الصعب التفكير في أنّ الكون كلّه ربّما نشأ من خلال إرادة كائن خارج عن العالم (extramundanen)، حتى لو لم يكن هناك شيء من قبل. ولكن يجب أن نتنبّه من الخلط بين مفاهيم الزمن والأصل والبداية، لأنّ هذا التفكير يؤدّي إلى الارتباك. يجب علينا أن نُقرّ بأنّ مثل هذا الإنتاج للجواهر، وبالتالي إمكانيّة الخلق، هو أمر لا يُمكن فَهمه بالعقل الإنسانيّ، لأنّنا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نذكر حالة مُماثلة بشكل ملموس حيث يبرز جوهر ما يُمكن أن يوضع نصب أعيننا. وبشكل عام، إنّ السؤال عن كيفيّة إنتاج جوهر بواسطة جوهر آخر، سواء من خلال الفيض أو من خلال الحرّيّة، يثير صعوبات عدّة يُمكن

أن تبقى جزئيًّا من دون حلّ (unauflöslich). لكن هذا بالتأكيد ليس سببًا كافيًا للشّك في نظام الخلق هذا نفسه، نظرًا إلى أنّ الشيء هنا هو من النوع المرتبط بالأفكار الحسّيّة، وبالتالي، ربّما لن نتوصّل أبدًا إلى فهمه بشكل واضح. يكفي أن نشعر بأنّنا مرغمون بطريقة أخرى على أن نقبل بهذا الحدث (Begebenheit) وأن نؤمن به بكل ثبات. ذلك أنّه يجب على العقل النظريّ أن يقبل دومًا بأنّ هذه الفكرة هي الأكثر عقلانيّة من أيّ فكرة أخرى، والأكثر ملاءمة لاستخدام العقل. ينشأ كلّ شكل، مهما كان مختلفًا، من التعديلات الخاصّة بتكوينها.

يرتبط الخلق، أو خلق الشيء من العدم، بالجواهر فحسب. لذلك، نسمّي كلّ جوهر خُلِقَ من العدم مخلوقًا. تنجم أشكال الجواهر، مهما كانت مختلفة، عن التعديلات الخاصّة بتكوينها. لذا، يدعو المرء كلّ جوهر يأتي من العدم خليقة. فإذا كان الجوهر كما شَكْله من الله، يبقى السؤال بالنسبة إلينا قائمًا: ألّا يُمكننا أن نُفكّر في أن جوهرًا ما يُمكنه أن يخلق جوهرًا آخر؟ الجواب عن هذا السؤال بكل بساطة هو كلّا! لأنّ جميع الجواهر كجزء من العالم كلّه، هي في علاقة متبادلة (commercium) ولها تأثير متبادل بعضها في بعض. كلّ جوهر يعمل في الآخر، وكلّ جوهر يتألّم مع الآخر. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فلن تتمكّن من تكوين الكلّ معًا وأن تكون جزءًا من هذا الكلّ. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فلا يُمكننا أن نُفكّر أبدًا كيف يستطيع جوهر ما أن يكون خالق جوهر آخر، والذي يعمل في الجوهر الأوّل ويُعاني منه. ولكن هذا تناقض في الصفة (contradictio in adjecto). فعلى سبيل المثال، إذا بنى شخص ما منزلًا ثمّ قُتِلَ عندما انهار البيت وحده، فيُمكننا أن نفكّر هنا في أنّه كان السبب في ألمه (Leid). لكنّه

في الحقيقة لم يصنع سوى شكل بسيط من خلال تركيب مواد البناء، ولم يخلق هو نفسه الجوهر أو المادة. لكنّ هذا الأمر بالذات، الذي لم يكن هو صانعه أو سببه، قد مارس تأثيرًا فيه وجعله يُصبح إلهًا. لهذا السبب، لا يُمكننا أن نُفكّر في تأثير متبادل مع العالم من قبل اللّٰه. يؤثّر اللّٰه في كلّ شيء، إنّه يفعل كلّ شيء، ولكنّه لا يتألّم أبدًا. لا يُمكن أن يتحقّق الخلق إلّا في لحظة. فِعْل واحد لا متناهٍ يُمكن التفكير فيه في اللّٰه، ذلك أنّ هناك قوّة واحدة دائمة خلقت العالم في لحظة وتحفظه إلى الأزل. في هذا العالم، ظهرت قوى طبيعيّة كثيرة في الوقت عينه وتشكّلت تدريجيًّا وفقًا للقوانين العامّة.

إنّ خَلْقَ العالم، كما أشرنا سابقًا، يرتبط بالجواهر فحسب. ومن ثمّ، لا يُمكننا فَهْم العالم إلّا من خلال الجواهر، أي حينما نقول بأنّ خَلْقَ العالم قد حَصَل في دفعة واحدة، فإنّ خَلْقَ الجواهر هو الذي يجب فهمه فحسب. هذه الجواهر تبقى دومًا ثابتة وعددها لا يزيد ولا ينقص. خَلَقَها اللّٰه مرّة واحدة فحسب. لذلك، لا يُمكن للمرء أن يُؤكّد أنّ اللّٰه ما بَرِحَ يخلق عالمًا، على الأقل بالمعنى الذي نعنيه هنا، أي جواهر جديدة، على الرغم من إمكانيّة ظهور العديد من أشكال العالم الجديدة، التي تتكوّن بطريقة مختلفة عن المادة (Materie) المتاحة الآن. يُمكن التفكير في الأساس في فعل واحد مع اللّٰه فحسب، إذ لا تعاقُب فيه. ولكن، مع ذلك، قد يكون لهذا الفعل الواحد عدد لا حصر له من العلاقات والتعابير وفقًا لطبيعة المسائل التي يتعلّق بها، وهو في الواقع يحتوي عليها أيضًا. ومن ثمّ، لا يُمكن للقوّة الإلهية أن تكون مرئيّة لنا في وقت ما ثمّ نشعر بها في وقت آخر.

لا يعمل اللّٰه بأيّ حال من الأحوال إلّا بحرّيّة. لا شيء يؤثّر فيه، كي يدفعه إلى التصرّف بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى. إنّ جميع التحديدات التي من شأنها أن تقوده إلى التصرّف بطريقة مختلفة عن تلك التي يريدها وفقًا لحرّيّته العليا، تسقط أمام الكائن الضروريّ للغاية. لذلك خَلَق اللّٰه العالم أيضًا بمحض إرادته. أن يكون هذا العالم الذي خلقه اللّٰه هو الأفضل بين كلّ العوالم الممكنة هو واضح وذلك للأسباب التالية. إذا كان من المُمكن وجود عالَم أفضل من العالَم الذي أراده اللّٰه، فلا بدّ من وجود إرادة أفضل من الإرادة الإلهيّة. ما من شكّ في أنّ الإرادة التي تختار الأفضل، هي الأفضل. فإذا كانت الإرادة الأفضل لا تزال ممكنة، حينئذ يكون الكائن المُمكن الذي يستطيع أن يُعبّر عن هذه الإرادة هو الأفضل. هذا الكائن قد يكون أكمل من اللّٰه وأفضل منه. لكنّ هذا تناقض (Widerspruch)، لأنّ في اللّٰه تجتمع الحقيقة كلّها (omnitudo realitatis).

استنادًا إلى لايبنتس، يُمكننا باختصار رَفْض جميع الاعتراضات على النظريّة القائمة على وجود الكثير من الشرّ (Übel) في العالم، فحين نؤكّد أنّ أرضنا ليست سوى جزء من العالم، ولمّا كان كلّ جزء يجب أن يكون غير مكتمل في حدّ ذاته، لأنّه من المفترض أن يكون العالم كلّه (Weltall) هو الأفضل فحسب، فمن المستحيل أن نُحدّد إذا كان يجب على الشرّ أن ينتمي أيضًا إلى أفضل عالَم فيما يتعلّق بالخطّة الكاملة. فكلّ من يطلب أن تكون أرضنا خالية من كلّ شرّ، وبالتالي جيّدة تمامًا، يتصرّف كمن يُريد أن يأخذ الجزء مكان الكلّ. فبفضل علماء الفلك، الذين رفعوا مفهوم الكون من خلال مراقباتهم واستنتاجاتهم، بعيدًا عن دائرة عالمنا الصغير، إذ لم يزوّدونا بمعرفة أوسع عن الكليّة فحسب، بل أعطونا أيضًا درسًا في

التواضع والاحتراس (Vorsicht) في الحكم على الكلّ. فلو كانت كرتنا الأرضيّة (Erdball) هو العالم كلّه، فسيكون من الصعب علينا أن نعرف إذا كان هو الأفضل وأن نتمسّك به عن قناعة، لأنّ، وبكلّ صراحة، مجموع الشرّ ومجموع الخير على الأرض قد يوازن بعضهما بعضًا. ومع ذلك، حتّى في حالة الشرّ، هناك حوافز من أجل النشاط، وبالتالي قد تكون مفيدة في حدّ ذاتها. ومن ثمّ، إنّ الذباب اللاذع في مستنقع ما هو نداء الطبيعة للإنسان، لتجفيف الوحل منه وجعله صالحًا للزراعة من أجل التخلّص من هذه الضيوف البغيضة. وإذا لم نشعر بألم الجرح ولم نبادر إلى الاهتمام بمداواته، فقد يُمكننا أن ننزف منه حتّى الموت. ولكن يُمكننا أيضًا أن نتعرّف إلى نظريّة العالم الأفضل بمعزل عن اللاهوت كلّه وفقًا لحِكَم العقل وحده، ومن دون ضرورة اللجوء إلى حكمة الخالق في إثباتها، وبالتحديد على النحو التالي: يجب الافتراض في مجمل الطبيعة المنظّمة، كمبدأ ضروريّ لعقلنا، أنّه في كلّ حيوان ونبات لا يوجد أيّ شيء لا فائدة منه ومن دون هدف، وعلى العكس من ذلك، يجب افتراض أنّ كلّ شيء يحتوي على أفضل الوسائل المناسبة لبعض الغايات. إنّه مبدأ راسخ في التاريخ الطبيعيّ، وقد أُكِّدَ من خلال كلّ اختبار أُجري في هذه الحالة.

لنضع هذه الاختبارات بعيدًا عن الأعين، وسيظلّ مجال الاكتشاف في علم التشريح مغلقًا. ومن ثمّ، إنّ تربية عقلنا تحثّنا على قَبُول هذا المبدأ واستخدامه. ولكن إذا كانت الطبيعة المنظّمة بمجملها، ولو أنّها غير عقلانيّة، قد ترتّبت بأفضل الطرق، عندها ينبغي لنا أن نتوقّع أشياء متشابهة في أنبل الأجزاء من العالم، أي في الطبيعة العقليّة. ولكنّ القانون عينه صالح أيضًا للمخلوقات غير المنظّمة ولعالم المعادن، بحسب التناغم الضروريّ

حيث كلّ شيء مرتّب في ظلّ المبدأ الضروريّ للوحدة. ومن ثمّ، يُمكننا بل يجب علينا أن نفترض من أجل العقل أنّ كلّ شيء في العالم مرتّب نحو الأفضل، وأنّ كلّ شيء موجود هو أفضل ما يُمكن. إنّ تأثير هذه النظريّة في العلوم الطبيعيّة (Naturwissenschaft)، هو نفس التأثير في أخلاقنا، إذ لا يُمكن أن أكون متأكّدًا أنّ القوانين التي تُدير مسار الطبيعة هي الأفضل، حينئذ يجب عليّ أن أشكّ في أنّ عالمًا كهذا تكون كرامتي فيه سعيدة وأنها يجب أن ترتبط يومًا ما برفاهي. ولكن العالم هو الأفضل، وبالتالي ستبقى أخلاقي ثابتة وستحتفظ دوافعها بقوّتها من جديد. يُمكنني أن أكون على يقين، في الوقت الحالي، من أنّه في أفضل عالم، من المستحيل التصرّف بشكل جيّد بمعزل عن الرفاه، ولو أنّ مسار الأشياء في جزء من وجودي لا يُعطيني أيّ انطباع بأنّ هذا الشيء يجب أن يُطبّق على هذا النحو في وجودي كلّه، وإلّا يجب أن يكون العالم هو الأفضل. وهكذا، إنّ عقلنا العمليّ يهتمّ كثيرًا بهذه النظريّة ويعترف بها من دون أن يتّخذ علم اللاهوت أساسًا له، لمصلحة هذه النظريّة كافتراض مسبق وضروريّ. فكيف يُمكن أن نحصل على الأفضل في أفضل عالم كأثر ثانويّ (Nebenfolge) للتقدّم نحو الخير الأخلاقي، كما بات واضحًا بالفعل استنادًا إلى نظريّتنا الواردة أعلاه عن أصل الشرّ.

في غاية الخلْق.[1] يمكننا أن نُفكّر في غاية (Zweck) مزدوجة للخلق، أوّلًا غاية موضوعيّة تقوم على الكمال الذي يجعل من العالم موضوعًا لإرادة الله، ومن ثمّ، غاية ذاتيّة. ومع ذلك، ما نوع الحافز (Triebfeder)، إذا جاز التعبير، الذي يُمكن أن يدفع الله إلى خلق

(1) العنوان باللغة الألمانيّة: «Vom Zwecke der Schöpfung».

عالم؟ سيعالج القسم الثاني هذه المسألة الأخيرة. الغاية الأولى هي موضوع بحثنا الحالي.

والآن، ما الكمال[1] الذي من أجله خُلِق العالم؟ لا نسعى إلى التفتيش عن هذه الغاية في حالة المخلوقات غير العاقلة. كلّ شيء في هذه المخلوقات ليس سوى وسيلة لتحقيق غايات عليا لا يُمكن الوصول إليها إلّا من خلال استخدام صحيح لهذه الوسائل. يكمن الكمال الحقيقيّ للعالم كلّه في استخدام المخلوقات العقلانيّة لعقلها وحرّيّتها. يُمكننا هنا أن نؤسّس من أجل الغايات المطلقة فحسب، ذلك أنّ العقل مطلوب من أجل هذا الهدف.

ولكن ما هو الاستخدام الصحيح للإرادة الذي يجب أن يستعين به المخلوق العقلانيّ؟ إنّه الاستخدام الذي يُمكنه أن يستقيم ضمن مبدأ نظام جميع الغايات. لا يكون النظام العامّ للغايات مُمكنًا إلّا من خلال فكرة الأخلاق. ومن ثمّ، إنّ الاستخدام الشرعيّ الوحيد للعقل هو ما يتمّ وفقًا للقانون الأخلاقيّ. ويفترض كمال العالم أن يكون ملائمًا للأخلاق، إذ هي وحدها تجعل نظام الغايات كلّها مُمكنًا.

يُمكننا التفكير في نظام مزدوج للغايات كلّها: إمّا من خلال الحرّيّة وإمّا

(1) لا يسعى كانط في هذا النصّ إلى معرفة الغاية التي من أجلها خلق اللّه العالم. وإذا كان من جواب عن هذه المسألة الشائكة في فكر كانط، فليس هناك سوى جواب واحد يندرج في إطار نظام الغايات. وبالتالي، تضحي الغاية الأساسيّة لوجود العالم أن ينتظم في الكمال الأخلاقيّ الذي يبني عليه مُجمل فلسفته. وما الاستخدام الصحيح للأخلاق سوى التناغم مع ما يُمليه العقل على الإنسان كي يكون منسجمًا مع الخلق ومع إرادة اللّه. وهذا ما يُشدّد عليه في نصّه: «يفترض كمال العالم أن يكون ملائمًا للأخلاق، إذ هي وحدها تجعل نظام الغايات مُمكنًا».

من خلال طبيعة الأشياء. يُمكن بلوغ نظام الغايات من خلال الحرّيّة عن طريق المبادئ الأخلاقيّة. هذا هو الكمال الأخلاقيّ للعالم، إذ بقدر ما يُمكن اعتبار هذه المخلوقات العاقلة أعضاء في النظام العامّ، بهذا القدر تحظى بقيمة شخصيّة.

ذلك أنّ الإرادة الحسنة هي شيء جيّد في حدّ ذاتها ولذاتها، وبالتالي فهي شيء جيّد تمامًا. وأيّ شيء آخر هو جيّد ضمن شروط، على سبيل المثال الفطنة، والصحّة لا تكون جيّدة إلّا في ظلّ الشروط الصحيحة، أي الاستخدام الصحيح. بيد أنّ الأخلاق، التي من خلالها يكون نظام جميع الغايات مُمكنًا، تمنح المخلوق العاقل قيمة بذاته ولذاته بجعله عضوًا في المملكة العظيمة لجميع الغايات. إنّ احتمال وجود مثل هذا النظام العامّ لجميع الغايات مرتبط بالأخلاق وحدها. ذلك أنّه بالقدر الذي تتصرّف فيه جميع المخلوقات الحسّيّة وفقًا لقوانين العقل الأزليّة فحسب، يُمكنها أن تقف ضمن مبدأ مشترك وتُشكّل معًا نظامًا يقوم على الغايات. إذا قال جميع الناس الحقيقة، على سبيل المثال، فمن المُمكن أن يكون بينهم نظام يقوم على الغايات. ولكن إذا كذب أحدهم، فإنّ هدفه لا يكون مرتبطًا بالآخرين.

ومن ثمّ، إنّ القاعدة العامّة التي يُحكَم على أساسها على أخلاقيّات العمل هي التالية: إذا كان جميع الناس سيفعلون ذلك على هذا النحو، فهل سيكون هناك ارتباط أيضا بين الغايات؟ يبلغ نظام الغايات كلّها من خلال طبيعة الأشياء مع استحقاق المخلوق العاقل كي يكون سعيدًا، وهو الكمال الطبيعيّ للعالم. هذا يُقدّم لحالة المخلوق قيمة سامية. فمن دونها يكتسب المخلوق العاقل بالتأكيد قيمة ممتازة في حدّ ذاته، بيد أنّه من

المُمكن أن تبقى حالته سيّئة، والعكس صحيح. ولكن إذا جُمع بين الكمال الأخلاقيّ والجسديّ، فهذا أفضل العوالم. إنّ الهدف الموضوعيّ لله في الخلق هو كمال العالم، ولكن ليس سعادة المخلوقات فحسب، لأنّ هذا لا يُمثّل سوى الكمال الجسديّ. ولكن هذا سيظلّ يفتقر إلى الكمال الأخلاقي، أو الاستحقاق لكي يكون سعيدًا. أم إنّه ينبغي أن يكون كمالًا عالميًّا إذا أراد أعضاؤه أن يعيشوا في الحبور والشهوة وأن يعوا بعد ذلك أنّ وجودهم الخاصّ لا قيمة له؟

ولكن إلى جانب الأسباب الموضوعيّة في أن نكون راضين عن الشيء نفسه وعن طبيعته، هناك أيضًا أسباب ذاتيّة للتمتّع بوجود شيء ما. لذا، يجب التمييز بين الاثنين، إذ يُمكنني لأسباب موضوعيّة أن أجد على الأقلّ شيئًا ما يكون جميلًا بالفعل، بيد أنّ وجوده ليس مهمًّا بالنسبة إليّ. سينقصني هنا إذن الأسباب الذاتيّة لمُتعتي، أو بمعنًى آخر لمصلحتي. هذا هو بالضبط ما ينطبق في أغلب الأحيان على الدوافع الأخلاقيّة التي، إذا كانت موضوعيّة، تُلزمني بفعل شيء ما، لكنّها لا تمنحني القوّة أو الدافع للقيام بذلك.

ولكي نقوم بالأعمال المعترف بها على أنّها جيدّة وصحيحة، هناك بعض الدوافع الذاتية المطلوبة منّي أيضًا، الأمر الذي يدفعني إلى وضعها حيّز التنفيذ. لذا، لا يتعلّق الأمر بي إذا وَجدْتُ الفعل نبيلًا وجميلًا، بل لأنّ اختياري محدّد وفقًا لذلك. ويُطرح السؤال أيضًا: عندما خلق اللّٰه العالم، هل كان له حافز ذاتيّ، إضافة إلى السبب الموضوعيّ لكماله، دفعه إلى اختياره، وإذا كان الأمر كذلك، فما هو هذا الحافز؟ ذلك أنّ في اللّٰه، لا يُمكن التفكير في حوافز خارج الدوافع الموضوعيّة للحركة! إنّ متعته التي

يملكها في كمال موضوع في فكره، المرتبطة بالوعي ذاته كأساس كافٍ لكلّ كمال، تُحدِّد بالفعل سببيّته. لأنّه إذا كان لا بدّ، قبل أن يُنجز اللّه شيئًا ما، من إضافة بعض اللذة الذاتيّة إلى وجود الشيء كحافز لسببيّته، حينئذ إنّ جزءًا من غبطته (Seligkeit) مرتبط بوجود الشيء الذي يهتمّ به. ذلك أنّ مُتعة (die Lust) كمال الشيء نفسه في الفكرة لن تكون قويّة بما فيه الكفاية لتحرّك اللّه من أجل خلقها، وبالتالي قد يفرض مصلحة خاصّة كي يوجد هذا الشيء بالفعل. هذه المصلحة لَما كانت قد وُجدت لو لم يكن الشيء موجودًا بالفعل، مهما كان كاملًا في الفكرة، وبالتالي، سيحتاج اللّه إلى وجود عالم ليحصل على غبطته الكاملة. بيد أنّ هذا يتناقض مع كماله السامي. ومن ثمّ، ينبغي للمرء أن يُميّز الإرادة الأصليّة (voluntas originaria) من الإرادة المشتقّة (voluntas derivativa). وحدها الإرادة المشتقّة فحسب تتطلّب حوافز خاصّة تُحدّد الاختيار الجيّد. وهكذا، على سبيل المثال، يستطيع الإنسان أن يجد فعلًا نبيلًا لأسباب موضوعيّة، لكنّه قد يترك الأمر معلّقًا، ولا ينفّذه، لأنّه يعتقد بأن ليس لديه دافعًا ذاتيًّا خاصًّا للقيام به. ومن جهة أخرى، إنّ الإرادة الأكمل لا تفعل الشيء إلّا لأنّه جيّد. إنّ كمال الشيء الذي تريد الإرادة إنجازه هو بحدّ ذاته دافع كافٍ كي يعمل بالفعل. خلق اللّه إذن عالمًا لأنّه الكمال الأخلاقيّ للعالم نفسه من أجل أعلى مستوى من الكمال، وبموجب ذلك يجب أن تُشارك جميع المخلوقات العاقلة في مقياس السعادة التي تجعلها تستحقها. وباختصار، يجبّ ألّا نقول إنّ سبب الحركة في اللّه، وسبب خَلْق العالم، هو من أجل سعادة المخلوقات، كأنّ اللّه يجد متعة لدى رؤية الكائنات خارج ذاته سعيدة، من دون أن تستحق هذه السعادة، بيد أنّ فاهمة (Verstand) اللّه

اللامحدودة تُقرّ بإمكانيّة وجود خير أسمى خارجًا عنه، تكون الأخلاق فيه المبدأ الأسمى.

وفي الوقت عينه كان اللّٰه يُدركـ أنّ لديه القدرة (Macht) اللازمة على خلْق العالم الأكمل من بين جميع العوالم المُمكنة. إنّ الرضى عن وعيه الذاتيّ كأساس مكتف كلّيًا بذاته هو الشيء الوحيد الذي تستطيع إرادته أن تُحدّده من أجل تحقيق أعظم خَيْرٍ لا حدود له. لذا، من الأفضل القول بأنّ اللّٰه خَلَقَ العالم من أجل مجده، إذ لا يُمكن تمجيد اللّٰه إلّا من خلال طاعتنا لقوانينه المقدّسة. لأنّه ما معنى تمجيد الله؟ هي خدمته بكل بساطة؟ ولكن كيف يُمكننا أن نخدمه؟ بكلّ تأكيد ليس بمحاولة استعطافه من خلال تقديم كلّ أنواع الثناء، فهذه، في أفضل الأحوال، ليست وسيلة لإعداد قلوبنا ورفعها لتستعدّ استعدادًا جيّدًا فحسب، بل إنّ خدمة اللّٰه، هي بكلّ بساطة، أن نتّبع إرادته وأن نسير بهَدْيِ قوانينه ووصاياه المقدّسة. إنّ الأخلاق والدين مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، ولا يتميّزان بعضهما من بعض، إذ هناكـ واجبات أخلاقيّة يجب ممارستها كمبادئ من قبل كلّ كائن عاقل، وأنّه عليه أن يُمارسها كعضو في نظام شامل له غاياته، في حين أن هذه الواجبات هنا ـ في الدين ـ تُعتبر وصايا (Gebote) لإرادة مقدّسة سامية، لأنّ قوانين الأخلاق هي في الأساس تلك التي تتوافق مع فكرة الكمال الأعلى.

يُنظر إلى العالم بأكمله على أنّه نظام لجميع الغايات، سواء أكان من خلال الطبيعة أو من خلال الحرّيّة. هذه النظريّة عن الغايات تدعى غائيّة (Teleologie). ولكن، مثلما يوجد نظام طبيعيّ للغايات يكون فيه لكلّ الأشياء في الطبيعة علاقتها كوسائل مع بعض الغايات التي نجدها

في المخلوقات العاقلة، كذلك يوجد أيضًا نظام عمليّ للغايات، أي نظام يتوافق مع قوانين الحرّيّة المطلقة، بحيث تكون الخلائق العاقلة مستقلّة كغايات ووسائل متبادلة. الأوّل هو موضوع اللاهوت الطبيعيّ (theologica physica)، أمّا الثاني فيهتمّ باللاهوت العمليّ أو الروحيّ (theologica practica seu pneumatica). وتُعتبر جميع الكائنات الحسّيّة نفسها وسائل مُمكنة لبلوغ غايات الخلائق العقليّة، وبهذه الطريقة يُمكن رؤية العالم لا من خلال العلاقة بالسبب الفعّال (nexu effectivo) فحسب، بل من خلال العلاقة بالغايات (nexu finali) أيضًا كنظام لسائر الغايات. ونرى، في اللاهوت العمليّ، أنّ المخلوقات العاقلة تُشكّل مركز الخلق، وأنّ كلّ شيء في العالم له صلة بها. ولكن لها أيضًا علاقة بعضها ببعض كوسائل متبادلة. ومع ذلك، على الرغم من الطابع غير المنظّم والذي لا هدف له، كما يصف لنا ذلك التاريخ في السلوك الإنسانيّ، ينبغي لنا بدلًا من ذلك، أن نؤمن، من دون أن نُصاب بالجنون، بأنّ الجنس الإنسانيّ يرتكز على مخطّط شامل سيبلغ بموجبه في النهاية أعلى مستوًى مُمكن من الكمال. ذلك أنّنا حتّى الآن لم نهمل سوى الأجزاء والشذرات.

في ختام مقاربتنا الله كخالق للعالم، ما برحت المسألة الكوزمولوجيّة من دون حلّ، لنعرف إذا ما كان العالَم قد خُلِق في الزمن أو منذ الأزل. ولكن حين نقول بأن الله خَلَقَ العالَم منذ الأزل، أفلا يكون هذا تناقضًا داخليًّا؟ حينئذ، هل سيكون العالم أزليًّا مثل الله، وهل ينبغي له أن يرتبط به؟ ومع ذلك، إذا كانت كلمة أزليّة هنا تعني الزمن الذي لا نهاية له، أقع في خطأ التراجع إلى ما لا نهاية (regressus in infinitum)، وبالتالي لا أكون متناسقًا. ولكن، هل لا يُمكننا التفكير في خلق العالم إلّا في

الزمن؟ هذه الفكرة غير مقبولة أيضًا. فحين أقول بأنّ العالم كان له بداية، أؤكّد بذلك أنّه كان هناك زمن قبل خَلْقِ العالم، لأنّ بداية كلّ شيء هو نهاية زمن قد مضى، واللحظة الأولى لزمن لاحق[1]. وإذا كان هناك زمن قبل أن يُوجد العالم، فهذا يعني أنّه كان زمنًا فارغًا. عدم تناسق آخر! وأنّ اللّه نفسه كان موجودًا في هذا الزمن الفارغ. ـ فكيف للعقل إذن أن يخرج من هذا الصراع بين الأفكار؟ ما سبب هذا الوهم الديالكتيكيّ؟ في الواقع، إنّي أُطبّق شكل الحساسية العاديّ، الذي هو شرط من شروط شكل العالم الظاهر في الزمن، على تحديد عالم النومين[2]. إنّ جميع المظاهر، بكلّ تأكيد، هي حوادث في الزمن فحسب، ولكن ما إن أحاول أن أُخضع تحت حُكم الزمن عمل الجواهر نفسها التي هي ركيزة المظاهر كلّها، وبالتالي تصوّراتي الحسّيّة، عندها أرتكب خطأً فادحًا، لأنّني أشبك الأشياء بعضها ببعض لأنّها لا ترتبط بعضها ببعض على الإطلاق. في هذه المرحلة، يُدرك عقلي عدم قدرته على الارتفاع فوق الاختبار، وأنّه قادر على أن يُبيّن أنّ جميع اعتراضات خصومه عقيمة

(1) يعرض كانط هنا مسألة قدم العالم أو أزليّته، على غرار الفلاسفة العرب الذي أثاروا هذه المسألة في بدايات الإسلام، حيث نادى البعض منهم بقدم العالم، أي إنّ اللّه خلقه قبل الزمان، ومن ثمّ بدأ الزمان، وهذا ما يُقصد به بالقديم، ونادى البعض الآخر بخلقه في سياق الزمان. وقد أثار هذه المسألة عند العرب الأشاعرة والمعتزلة وابن سينا وابن رشد وغيرهم. ويبدو أنّ كانط يرفض فكرة أزليّة العالم، لأنّها تُناقض أزليّة اللّه وتجعل من العالم قوّة موازية ومساوية لله.

(2) على الرغم من دقّة مسألة خَلْق العالم في الفكر الفلسفيّ، يُحاول كانط أن يُبيّن، انسجامًا مع كتاباته النقديّة، أنّ التعابير التي نستخدمها في الأمور الماورائيّة تبقى تعابير محض إنسانيّة، إذ تخضع لتقلّبات الزمان والمكان، وبالتالي تبقى دون البعد الماورائيّ، لأنّه لا يقع تحت الحسّ.

وعبثيّة، ولكنّه، من جهة أخرى، يكتشف أنّه أضعف من أن يجعل أيّ شيء مؤكّدًا بشكل قاطع.[1]

ت) في العناية الإلهيّة[2]

إنّ تحريك بداية العالم هو الخلق. وإنّ تحريك استمراره هو المحافظة عليه. كِلاهما ينطبق على الجواهر فحسب. أمّا بالنسبة إلى ما يتمسّك بهذه الجواهر كشيء عرضيّ، لا أستطيع القول بأنّه خُلِق أو حُوفِظَ عليه. ومن المستحسن أن نميّز بين مفهومَي الله كمهندس (Architekt) للعالم أو الله كخالق (Schöpfer) للعالم. هذا التمييز مهمّ جدًّا، تمامًا كتمييز العَرَض من الجوهر. في الواقع يُمكن التفكير في فعل واحد في الله فحسب، لكنّه لا يُمكن أن يتوقّف أبدًا، إذ يُعبّر عنه من دون تغيّر أو انقطاع، لأنّ في الله لا يوجد تعاقب في الحالات، وبالتالي لا يوجد زمن. إذ كيف يُمكن لقوّة أن تعمل فيه مدّة معيّنة ثُمّ تتوقّف وتنقطع من جديد؟ ومن ثمّ، إنّ القدرة الإلهيّة نفسها التي أحدثت بداية العالم هي نفسها التي تعمل دومًا من أجل استمرارها. إنّ القدرة نفسها المطلوبة من أجل خَلْقِ الجواهر هي نفسها تعمل من أجل المحافظة عليها.

إذا كانت الجواهر (Substanzen) كلّها في العالم لا تستمرّ إلّا بفعل

(1) هذا التحليل الكانطيّ لقدرة العقل في المعرفة الماورائيّة، ما برح تحليلاً معاصرًا، إذ يُرغم كلّ إنسان يُحاول أن يتحدّث عن الله، أو الكائن الأعظم، على عدم التمادي في الكلام الوصفيّ لله، كما لو كان أمامه، في حين أنّ الله كائن متسام، لا نعرف شيئًا عن جوهره. هذا التحليل هو ما نحتاج إليه في العالم العربيّ لنخفّف من حدّة الخطاب الدينيّ المتفلّت والمتشنّج، كي نضع البعد الدينيّ في سياقه الصحيح.

(2) العنوان باللغة الألمانيّة: «Von der Versehung».

إلهيّ (actus divinus) دائم، فيبدو حينئذ كأنّها ستفقد جوهرها الخاصّ نتيجة لذلك. ولكنّ تعبير الاكتفاء الذاتيّ (subsistentia)[1] هنا هو سبب المشكلة والتناقض الظاهر. من الواضح أنّه لا يُمكننا استبدال تعبير أكثر ملاءمة له، لأنّ اللغة لا تحتوي على تعبير آخر، ولكن يُمكننا أن نمنع التفسيرات الخاطئة نفسها عن طريق التوضيح. فالجوهر، أو الشيء الذي يوجد بنفسه، هو الذي لا يحتاج إلى موضوع ملازم له (quod non indiget subjecto inhaerentiae)، هذا يعني أنّه يوجد من دون أن يكون محمولًا لأيّ شيء آخر. فعلى سبيل المثال، أنا جوهر، لأنّني أرجع كلّ ما أفعله إلى ذاتي من دون الحاجة إلى شيء آخر يُمكن أن أنسبَ إليه أفعالي على أنّها شيء ملازم لها. ومع ذلك، فأنا نفسي قد أحتاج دائمًا إلى كائن آخر لوجودي. قد يكون هذا الكائن هو خالق وجودي وزمني، ولكن من دون أن يكون في الوقت عينه خالق أعمالي. ومن ثمّ، يجب تمييز الجوهر والعَرَض باعتناء بالغ من السبب والنتيجة، لأنّ العلاقة بينهما مختلفة تمامًا. يستطيع الشيء أن يكون كائنًا سبّبه آخر (causatum alterius) أو يحتاج إلى وجود آخر لوجوده الخاصّ وأن يبقى موجودًا لنفسه. ولكن ينبغي أن نُميّز الاكتفاء من الوجود الأصليّ، لأنّ الاكتفاء ينطوي على تناقض إذا كان هناك شيء أصليّ موجود، وبالتالي عليه أن يوجد ككائن سَبّبه كائن آخر (causatum alterius). بيد أنّ هذا سيُعطي تحديدًا خاطئًا للجوهر، لأنّ سبينوزا الطيّب القلب قد فكّر فيه من خلال الاعتماد المفرط على النظريّات الديكارتيّة، التي اعتبرت أنّ الجوهر يعني شيئًا كهذا، أي الذي لا يحتاج إلى وجود آخر (quod non indiget existentia alterius).

---

(1) Selbständigkeit باللغة الألمانيّة.

إنّ نتيجة هذه الأمور هي أنّها غير مفهومة، ولكن غير متناقضة مع كيفيّة تحمّل الجواهر للقوّة الإلهيّة.

يُدعى التعاون (concursus) سببيّة الأسباب (causarum). هذا يعني أنّ هناك أسبابًا عدّة يُمكن أن تتّحد من أجل إنتاج نتيجة واحدة. فإذا حَدَثَ ذلك، تتنافس في مثل هذه الحالة عدّة أسباب مشتركة (concausae). إنّ أيّ سبب من بين هذه الأسباب المتعاونة، يجب عليه، من أجل التوصّل إلى نتيجة، ألّا يكون مكتفيًا، وإلّا فإنّ اتّحادها مع سبب آخر لن يكون مفيدًا، الأمر الذي يمنحها المزيد من الاكتفاء (complenentum ad sufficientiam). ولكن حيث يكون هناك سبب وحيد (causa solidaria)، لن يكون هناك تعاون مشترك (concursus). أوّلًا، لأنّ التعاون المشترك يفترض عدّة أسباب، ولكنّ هذه الأسباب أيضًا يجب أن تكون أسبابًا مشتركة، هذا يعني أنّه يجب أن يكون هناك تنسيق وألّا تخضع بعضها لبعض. فإذا كانت الأسباب خاضعة بعضها لبعض وأنّ سلسلة من الأسباب تُشكّل سلسلة، بحيث إنّ كلّ سبب هو حلقة خاصّة، عندها تُصبح كلّ حلقة من السلسلة السبب الكامل للذي يلي، ولو أن جميع الأسباب لها ركيزة مشتركة في السبب الأوّل. ولكن، بعد ذلك، كلّ سبب سيكون لنفسه سببًا منعزلًا (causa solitaria)، وبالتالي لن يكون هناك تعاون مشترك (concursus). فإذا حدث ذلك، يجب حينئذ أن تتّحد الأسباب وأن تتعاون بعضها مع بعض، وإنّ واحدًا من هذه الأسباب يُكمّل ما فشل الآخر في إنتاجه، بحيث إنّ الأمور لا تسير كما يجب، إلّا بالاتّحاد المشترك الذي تُحدثه النتيجة. من الواضح أوّلًا أنّنا إذا طبّقنا هذا على الله فإنه لا ينافس وجود الجواهر، لأنّ هذه لا تُسهم بشيء في استمراريّتها،

وبالتالي، لا يُمكنها أن تعمل باتّحاد مع اللّه من أجل الحفاظ على ذاتها. في هذه الحالة، يحدث فقط تبعيّة للأسباب، بحيث إنّ جميع الجواهر تجد أساسها في اللّه كسبب أوّل (prima causa)، لأنّها ناقصة، ذلك أنّ الجوهر نفسه قد خلقه اللّه، ولكن، لهذا السبب بالذات، لا مجال للتعاون المشترك (concursus)، لأنّه إذا كان هناك مسار مشترك، فإنّ جميع الجواهر يجب أن ينسّقها (koordiniert) اللّه. وبالطريقة عينها، لا يكون هناك مسار مشترك للّه في الحوادث الطبيعيّة. وبمجرّد أن نفترض أن تكون حوادثَ طبيعيّة، فمن المفترض مسبقًا أن يكون سببها الأوّل والمباشر هو في الطبيعة نفسها، ولو أنّها، على غرار الأسباب الطبيعيّة، تجد ركيزتها في اللّه كسبب أسمى. ومع ذلك، إنّ مسار اللّه المشترك في حوادث العالم ليس مستحيلًا، لأنّه من الممكن دائمًا التفكير في أنّ السبب الطبيعيّ غير كاف في حدّ ذاته لإنتاج تأثير مُعيّن. في مثل هذه الحالة قد يعطيه اللّه مكمّلًا كافيًا (complementum ad sufficientiam)، ولكن كلّما فعل ذلك، كان يصنع معجزة (Wunder). لأنّ ما نسمّيه معجزة، هو عندما يكون سبب حدوثها يتخطّى الطبيعة، كما هو الحال إذا كان اللّه نفسه كسبب مشترك قد فعل هذه المعجزات. ومن ثمّ، إذا نسب المرء إلى اللّه دورًا خاصًا وتقلّبات خاصّة في أمور العالم، فإنّ المرء يتنبأ بالعديد من المعجزات عنه.

ولكن ماذا عن الأفعال الحرّة؟ هل بوسع المسار الإلهيّ المشترك أن يشرّع ذلك؟ كيف يستطيع كائن مخلوق أن يكون حرًّا على الإطلاق، بحيث لا يستطيع العقل النظريّ أن يفهمه، ولا باستطاعة التجربة أن تبرهن على ذلك، بيد أنّ مصلحتنا العمليّة تتطلّب منّا أن نفترض مسبقًا أنّه بإمكاننا أن نتصرّف وفقًا لفكرة الحرّيّة. فإذا كان الأمر كذلك، أنّ باستطاعة إرادتنا

أن تُقرّر شيئًا بطريقة مستقلّة عن كلّ سبب طبيعيّ، فمن غير المُمكن، أقلّه، إدراك كيف يُمكن أن ينافسنا اللّه في أفعالنا من دون أن ينال من حرّيّتنا، أو كيف يُمكن أن يشترك كمُعاون لإرادتنا، لأنّه، انطلاقًا من هذا التفكير، لا يُمكننا أن نكون صانعي أفعالنا، أو أقلّه ليس تمامًا. صحيح أنّ فكرة الحرّيّة هذه هي تلك التي تنتمي إلى العالم العقليّ، والتي لا نعرف شيئًا عنها سوى أنّها توجد في عالمنا، وبالتالي لا نعرف القوانين التي تحكمها. ولكن حتّى إذا كان عقلنا لا يستطيع إنكار إمكانيّة هذا المسار المشترك، فإنّه لا يزال يرى أنّ مثل هذه النتيجة ينبغي أن تكون معجزة العالم الأخلاقيّ، تمامًا كما أنّ أعمال تعاون اللّه مع الحوادث في العالم الحسّيّ (Sinnenwelt) هي معجزات اللّه في العالم الماديّ. يرتبط الحفظ على وجه التحديد بالحضور الإلهيّ الكلّيّ، إذ يتألّف من عمل اللّه المباشر من أجل استمراريّة الأشياء كلّها في العالم. الحضور الإلهيّ الكلّيّ هو أوّلًا حضور فوريّ، فالله لا يعمل في الجواهر من خلال أسباب وسيطيّة، وإلّا أضحت الجواهر نتائج له، وبالتالي، ينبغي للجوهر أن يعمل من أجل الحفاظ على الجواهر الأخرى، لأنّ كلّ جوهر يرتبط بالآخر. لكنّ هذا الجوهر في العالم لا يُمكن أن يُسبّب وجود جوهر آخر كما سبق أن وضّحنا ذلك أعلاه، حيث تعاملنا مع استحالة وقوف الجواهر في العالم في تبادل بعضها مع بعض حتّى تتمكّن من خلق بعضها بعضًا. فمن المستحيل، في هذا السياق، أن تُسهم الجواهر في أيّ شيء من أجل استمرار وجود الجوهر الآخر أو الحفاظ عليه. ذلك أنّ الخلق والحفاظ ينتميان إلى الفعل نفسه. إنّ الوجود الكلّيّ للّه هو أيضًا الوجود الأكثر حميميّة، هذا يعني أنّ اللّه يُحافظ على ما هو جوهريّ، وعلى الجوهر الداخليّ للجواهر نفسها، إذ هو ضروريّ

لاستمرارها، ومن دون هذا الشيء الجوهريّ والداخليّ والأساسيّ للشيء في العالم، حيث يُشَغّل من قبل الله، وبالتالي ينبغي للأشياء أن تتوقّف. يُمكننا تخيّل حضور (Gegenwart) فوريّ من دون أن يكون حميميًّا (innig). لدينا مثال على شيء من هذا القبيل في نظريّة نيوتن حول الجاذبيّة المتبادلة (gegengeistiger) بين الأشياء كلّها في العالم، ذلك أنّ الأشياء تجذب بعضها بعضًا على الفور في الفضاء الفارغ، كما عبّر عنها، وبالتالي فهي تعمل بعضها مع بعض بطريقة متبادلة، ومن ثمّ فهي جميعًا حاضرة بعضها من أجل بعض، ولكن ليس من الداخل، إذ هي مجرّد تأثير متبادل فحسب، أي تأثير في حالتها، أو تعديل في قراراتها المتغيّرة فيما بينها. ومع ذلك، إنّ الوجود الداخليّ هو عمل لديمومة الجوهر نفسه في الأشياء. ومن ثمّ، لا يستطيع المرء، كما يفعل الكاتب، أن يسمّي المحافظة تأثيرًا مستمرًّا في الجواهر، لأنّه حين يتحدّث عن التأثير، فهو يقول بأنّ الله يحفظ حالة الجواهر فحسب، أي تحديداتها المتبدّلة، وليس الجواهر نفسها. ومن ثمّ، نؤكّد أنّ المادّة (Materie) مستقلّة عن الله. إنّ حضور الله الشامل هو مباشر وداخليّ ولكن ليس مكانيًّا، إذ من المستحيل أن يكون شيء ما في مكانين أو أكثر في الوقت عينه، لأنّ الشيء عندئذ سيكون خارجًا عن ذاته، وهذا تناقض. لنفترض، على سبيل المثال، أنّ أ موجودة في ب، فستكون موجودة كلّيًّا في ب، فإذا قال أحدهم الآن بأنّها موجودة أيضًا في ت، في هذه الحالة، لا يُمكن أن تكون في مكان واحد بالكامل أو في مكان آخر، بل يجب أن يكون جزء منها في كلّ مكان. ومن ثمّ، إذا أراد المرء أن يؤكّد أنّ الله موجود في كلّ مكان، فيجب أن يُفكّر فيه على أنّه كائن مركّب (compositum)، وكتلة تمتدّ في جميع أنحاء العالم، تقريبًا مثل

الهواء. ولكن حتّى في هذا الوصف، لن يكون اللّه كلّيًا في كلّ مكان في العالم، وإنّ جزءًا منه فقط سيكون في كلّ مكان، تمامًا كما أنّ الغلاف الجوّيّ بأكمله ليس في أيّ مكان على الأرض، بل هو دومًا كتلة من جزئيّات الهواء الصغيرة. ومع ذلك، إذا كان اللّه الروح الأكمل، فلا يُمكن التفكير فيه على أنّه في الفضاء، لأنّ الفضاء ليس سوى شرط من المظهر الحسّيّ للأشياء. يقول نيوتن في مكان ما بأنّ الفضاء هو المكان الحسّيّ للّه الحاضر في كلّ مكان (Allgegenwart). يُمكننا، بالطبع، التفكير في هذا المكان الحسّيّ في الإنسان، حيث يقع مقرّ النفس وحيث تتنافس الانطباعات الحسّيّة، لكنّ هذا سيكون أيضًا عضو النفس التي تفيض منه القوى والتأثيرات في الجسم كلّه. ومع ذلك، إنّ هذا التصوّر لوجود اللّه في كلّ مكان هو أمر غير ملائم، لأنّها ستعتبر اللّه روح العالم والفضاء (der Raum) مكانه الحسّيّ.[1] لكنّ هذا يتعارض مع مفهوم استقلاليّة اللّه. لأنّه إذا كان اللّه هو روح العالم، فعليه أن يكون في علاقة مع العالم والأشياء الموجودة فيه كلّها، أي إنّه لن يؤثّر في هذه الأشياء فحسب، بل سيتلقّى تأثيراتها أيضًا. ليس من السهل أن يكون عندنا تصوّر آخر عن الروح سوى أنّها ذكاء متّحد مع الجسد، بحيث يندمج الإثنان معًا بطريقة متبادلة. فمن الأفضل أن نقول بأنّ الفضاء هو ظاهرة للوجود الإلهيّ الشامل، ولو أنّ هذا التعبير غير مناسب تمامًا، ولكن لا يُمكن تجنّبه، إذ هناك نقص في الكلمات التي تدلّ على مثل هذه الأفكار، وضعف في التعبير عنها بوضوح (deutlich)

(1) يسعى كانط إلى تجنّب كلّ تعبير يُقرّب اللّه من وصفنا الحسّيّ له. فحين ننظر إلى السماء أو إلى الفضاء أو إلى الهواء أو إلى أيّ مكان آخر لنُعبّر عن وجود اللّه في هذه الأماكن، نقع، من حيث لا ندري، في تفكير تشبيهيّ حسّيّ، في حين أنّ اللّه، في فكر كانط، هو خارج الزمن، وكلّ محاولة لتحديده تبقى ناقصة ولا تفي بالغرض.

أيضًا. بيد أنّ الفضاء ليس سوى مظهرٍ من مظاهر حواسنا وعلاقة الأشياء بعضها ببعض، وإنّ العلاقة بين الأشياء نفسها مُمكنة بقدر ما يحفظها اللّٰه من خلال حضورة المباشر والداخليّ. وهكذا يُحدَّد مكان كلّ واحد من خلال وجوده في كلّ مكان، لذا يُضْحي اللّٰه نفسه علّة الفضاء، والفضاء ظاهرة وجوده الشامل. وبالتالي، إنّ وجود اللّٰه الكلّيّ ليس وجودًا مكانيًا بل افتراضيّ، أي إنّ قوّة اللّٰه تعمل باستمرار في كلّ مكان وفي كلّ شيء، بهذه الطريقة يُحافظ على الجواهر نفسها، ويحكم أيضًا في حالتها. ولكن يجب أن نتنبّه من كلّ حماسة عندما نتخيّل ذلك، لأنّه على الرغم من أنّ اللّٰه موجود في كلّ مكان فهو يُعبّر عن نفسه في كلّ واحد منّا من خلال تفعيل وجوده، هذا الوجود الكلّيّ لا يُمكن أن يشعر به أيّ أحد منّا، ولا يُمكن لأيّ منّا أن يكون على يقين مع نفسه بأنّ اللّٰه يعمل في هذه الحال أو تلك. ذلك أنّه كيف يُمكنني أن أختبر أو أشعر في شيء يكون هو سبب وجودي الخاصّ. في الواقع، إذا كان الأمر يتعلّق ببعض التغيير في حالتي فحسب، فقد يكون من الممكن جدًّا بالنسبة إليّ أن أشعر في شيء مثل هذا. ولكن بقدر ما يصبح وجودي واقعيًا، لا توجد تجربة ممكنة. وهذا من الأهميّة بمكان، إذ هي ضمانة تحمينا من الوهم ومن وهم المتعصّبين.

إذا أسّس المرء التعاون الإلهيّ (concursum divninum) على الأشياء وحتّى على حوادث العالم، فغالبًا ما يُسمّي ذلك بالتعاون الطبيعيّ. (concursum physicam) ولكن من غير اللائق استخدام هذا التعبير مكان تعبير العناية الإلهيّة، إذ يُمكننا أن نُقرّ بذلك من خلال ما أشرنا إليه أعلاه فيما يتعلّق بتعاون اللّٰه. كيف يُمكنني أن أعتبر الجواهر المتّفق عليها أنّها سبب، تُنافسُ اللّٰه من أجل تسليتها الخاصّة بها، ما دامت لا تُنسّق

معه، وما دامت تعتمد عليه كلّيًا على أنّه سببها الوحيد المطلق والأوّل (causa solitaria absolute prima)؟ أفلا أؤكّد إذن بحقّ أنّ وجودها لم يُفعّله الله وأنّها بالتالي لا تحتاج إليه كسبب فريد بل كسبب مُعاون من أجل استمراريّتها؟ لأجل ذلك، استُخدم تعاون الله (concursum Dei) بطريقة خاطئة في الحوادث الطبيعيّة. لأنّه يُمكننا دومًا التفكير في سبب قريب لهذه الحوادث التي تعمل وفقًا لقوانين الطبيعة، وإلّا لن يكون الأمر حدثًا طبيعيًا. لذا، من غير المعقول أيضًا أنّ الله، الذي هو السبب الأول (causa prima) للطبيعة كلّها، يتعاون أيضًا كَسَبَب في كلّ حَدَث في الطبيعة. في هذه الحال، سيلجأ الله إلى معجزاتٍ لا تُحصى، لأنّ في كلّ حالة سيتدخّل مباشرة ليقوم باستثناء لقاعدة الطبيعة. فإذا تعاون الله كَسبب خاصّ مع كلّ حدثٍ طبيعيّ فرديّ، عندها كلّ حدث سيكون حالة شاذّة إزاء قوانين الطبيعة، أو بالأحرى لن يكون هناك نظام في الطبيعة على الإطلاق،[1] لأنّ الحوادث لا تحصل بحسب القواعد العامّة، بل، بالأحرى، ينبغي لله أن يمنحها كلّ مرّة مُكمّلًا كافيًا (complementum ad suffisantiam) كلّ مرّة سيحدث شيء ما بواسطة إرادته. يا له من نقص في عالم لا يستطيع أن يُوفّق مع الخالق الحكيم!

ولكن فيما يتعلّق بالتعاون الأخلاقيّ (concursum moralem) أو

---

(1) في سياق عصر التنوير الذي يعتبر أنّ العقل الإنسانيّ قادر على مقاربة الطبيعة والحوادث من دون تدخّل العناية الإلهيّة في التاريخ، يُشدّد كانط على هذه الفكرة كي لا يتحوّل دور الله في العالم إلى إله يتدخّل في كلّ مسألة، ممّا يحدّ من دور الإنسان وحرّيّته. هذه الفكرة مهمّة جدًا كي لا يتحوّل الله إلى صانع للعجائب والمعجزات في كلّ حالة إنسانيّة، ممّا يجعل الدين مسألة هي أقرب من السحر منها إلى المعنى الصحيح.

تعاون اللّٰه الحرّ في أفعال الناس الحرّة، هذا الأمر لا يُمكن فهمه بسبب طبيعة الحرّيّة، بيد أنّه ليس مستحيلًا. لأنّه إذا افترضنا أنّ كلّ كائن عقلانيّ يستطيع من تلقاء نفسه أن يتصرّف ضدّ مخطّط اللّٰه، ومن ثمّ يكون كلّيًّا حرًّا ومستقلًّا عن الآليّة الطبيعيّة كلّها، حينها، من الممكن أنّ يسمح اللّٰه للكائنات العقلانيّة باستخدام حرّيّتهم بطريقة تتوافق مع إرادته العليا، وأن يُسهموا في أخلاقهم كسبب مشترك (concausa) مع اللّٰه.

العناية (Vorsehung) في اللّٰه هي عمل واحد، ولكن يُمكننا أن نُفكّر فيها على أنّها تنطوي على ثلاث وظائف منفصلة، عنيت بها العناية والإدارة والتوجيه. يقتصر دور العناية الإلهيّة على تأسيس القوانين التي من خلالها يتحرّك مسار العالم. ويقوم دور الإدارة على المحافظة على سير العالم في توافق مع هذه القوانين. أمّا دور التوجيه الإلهيّ فهو يقتصر على تحديد الحوادث الفرديّة وفقًا لهذه القرارات. وما دام أنّ عناية اللّٰه تقوم على الخير، فهي تُسَمّى تدبيرًا. هذه التعابير ترتبط بصورة مضلّلة بمفهوم الزمن، ومع ذلك ينبغي للمرء أن يستخدمها في مفهوم اللّٰه، بعد أن يكون قد فصل القيود الحسّيّة كلّها، لتعذّر وجود تعابير تكون أكثر ملاءمة.

تُقسّم العناية الإلهيّة عادةً إلى عناية عامّة (providentiam generalem) وَعناية خاصّة (providentiam specialem). ففي العناية العامّة يفهم المرء هذا: يحفظ اللّٰه هنا جميع الأجناس والأنواع، وفي العناية الخاصّة، إنّه يهتمّ أيضًا بالأجناس، إنّ مثل هذه الكلمة تشير إلى المعنى القانونيّ كما إلى معنى الفرد. إنّ تعبير العامّ (generalis) لا بدّ من تمييزه بحسب الفاهمة من مصطلح شامل (globalis)، كأنّه بإمكاننا إجراء استثناءات كثيرة في العناية العامّة، تمامًا كما يُقال، على سبيل المثال، عن الملك الذي يهتمّ برعاياه

بشكل عامّ.[1] من الثابت أنّ هذا المفهوم للعناية الإلهيّة هو مفهوم تشبيهيّ (anthropomorph) في مجمله. لأنّ هذه العناية العامّة تبقى ناقصة إلى أقصى حدّ، ولا تجد مكانًا إلّا بين الذين يجب عليهم أوّلًا أن يكتسبوا معرفة الحاجات بالتجربة. بيد أنّ التجربة لا تُقدّم سوى تراكمات (Aggregate) غير منسجمة، وبالتالي، إنّ القوانين المستخرجة منها لا يُمكنها أن تكون عامّة، لأنّه ينقص دومًا جزءٌ من الإدراكات (Wahrnehmungen) المُمكنة. وبالتالي، إنّ مثل هذه القوانين التي ترتكز منفعتها على مبادئ التجربة، لا يُمكن أن تنطبق على جميع أفراد الدولة، ويُمكن أن تكون مفيدة أيضًا من أجل رفاهيّتهم. لأنّه كيف يستطيع سيّد بلد ما أن يتعرّف إلى فرد من رعاياه وفي كلّ الظروف التي قد تعود قوانينه بفائدة كبيرة إلى أحدهم ولكنّها تضرّ بآخر؟ ومع ذلك، لا يحتاج الله إلى التجربة على الإطلاق، إذ يعرف كلّ شيء قبليًّا (a priori) لأنّه هو نفسه خَلَقَ كلّ ما يُحب، ولا شيء مُمكن إلّا بفضله فحسب. ومن ثمّ، صاغ الله القوانين التي تَحكم العالم في ضوء معرفة دقيقة بكلّ الحوادث الفرديّة، وكان لديه أيضًا أعظم قدر مُمكن من الكمال في الأساس في ذهنه، لأنّ الله ذاته هو حكيم، وهو الكلّ في الكلّ. ولأنّه بالتأكيد رأى من خلال علمه الكلّيّ، قبل أن يوجد أيّ شيء، رأى مسبقًا كلّ الأفراد المحتملة، وكذلك الأجناس، وقد اهتم الله، بعد خَلْقِ الناس، بتدبير وجودهم كما برفاهيّتهم، وذلك من خلال سَنّ القوانين المناسبة. ومن ثمّ، ولأنّ الله يعرف كلّ شيء قبليًّا، فإنّ عنايته شاملة (universalis)،

(1) إنّ كلمة allgemein الألمانيّة تعني في الوقت عينه عامّ وشامل. ستُترجم هذه الكلمة بالمعنيين، ولكن من خلال سياقها. ولكن، في هذه الفقرة بالذات، ينبغي للقارئ أن يأخذ بعين الاعتبار أنّ استخدام generale Vorsehung في الجملة نفسها هو للدلالة على العناية العامة، وتعبير im Allgemeinen للإشارة إلى المعنى الشامل.

وعامّة بما فيه الكفاية بحيث تشمل الكلّ: الأنواع والأجناس والأفراد. يُراقب اللّه الوجود كلّه بنظرة واحدة ويُحافظ عليه بقدرته. هذه الشموليّة للعناية الإلهيّة ليست منطقيّة، لأنّنا نحن البشر نبتكر قواعد عامّة نصنّف بها خصائص الأشياء، ولكنّها واقعيّة، لأنّ فاهمة اللّه حدْسيّة، في حين أن فاهمتنا، على العكس من ذلك، فاهمة استدلاليّة. ومن ثمّ، فمن الرعونة بمكان أن نفكّر في الكائن الأسمى على أنّه عناية في مجملها (generalis)، لأنّ مثل هذا الكائن لا تفوته معرفة الكلّيّة في الأجزاء الفرديّة كلّها. إنّ عناية اللّه، بالأحرى، هي شاملة كلّيًا (universalis)، وبالتالي، إنّ تمييز العناية العامّة (providentia generali) من العناية الخاصّة (providentia speciali) سينهار من تلقاء نفسه.

لمّا كانت كلّ الحوادث في العالم مرتبطة بالله من خلال إرادته السامية، يكون التوجّه الإلهيّ جزئيًّا منظّمًا، وجزئيًّا غير مألوف. يكمن التوجّه الأوّل في أنّ اللّه قد أنشأ نظام الطبيعة، بحيث إنّ قوانينه تتوافق مع مشورته في مسار العالم، ويكمن التوجّه الثاني في أنّه يُحدّد بنفسه وفقًا لنياته الحوادث الفرديّة التي، بحسب النظام الطبيعيّ، لا تتوافق مع أهدافه. ليس من المستحيل على الإطلاق، حتّى في أفضل عالَم، أن تتطلّب قوى الطبيعة أحيانًا تعاونًا مباشرًا من اللّه من أجل بلوغ بعض الغايات العظيمة لنفس الشيء. وليس من المستحيل أنّ تمنحها الطبيعة الجماعيّة في الوقت المناسب عونًا كافيًا لتنفيذ خطّته. ولكن من يتجاسر على أن يكون مغرورًا لدرجة أنّه يريد أن يعرف أنّ كلّ شيء ينوي فعله في العالم يُمكن تحقيقه وفقًا للقوانين العامّة من دون أيّ توجيه غير عادي من الله؟ وبالتالي، يستطيع اللّه، على رغم ذلك، أن يستخدم أشياء طبيعيّة كوسيلة لتحقيق

بعض الحوادث التي وضعها أمامه كغاية، ومن أجل الكمال الأكبر للجميع كي تُطبّق على تكوين هذا الحدَث أو ذاك. هذه الاستثناءات لقوانين الطبيعة من شأنها أن تكون ضروريّة، إذ من دونها لا يقدر اللّٰه أن يدير أهدافًا عظيمة ليعمل في المسار المعتاد للطبيعة. فعلينا أن نحرص على ألّا نحاول تحديد ما إذا كان هذا الاتّجاه للّٰه غير المألوف قد حَدَثَ في هذه الحالة أو تلك. إنّ الفرح أن يكون كلّ شيء تحت السلطة الإلهيّة، هذا كافٍ لنا كي نَثِق ثقة لا حدود لها بالله.

ومع ذلك، لا يحصل كلّ شيء من خلال التوجيه الإلهيّ، ولو أنّ كلّ شيء هو تحت رقابته. فبمجرّد بروز حَدَث ما مباشرة من خلال الإرادة الإلهيّة، فهذه معجزة ونتيجة لتوجيهه المذهل. إنّ المعجزات كلّها قد أدمجها اللّٰه في قوانين الطبيعة أثناء خلق العالم، أو حصلت من جرّاء سقطة في مجرى العالم من أجل تحقيق بعض الأهداف الضروريّة له. وفي كلتا الحالين هذه معجزات لا يُمكننا توقّعها، ولكن لا يُمكننا إنكارها أيضًا. ومن أجل أن تكون أنفسنا مطمئنّة في مواجهة ظروف الحياة، يُمكننا أن نُفكّر في كلّ حَدَثٍ على أنّه نتيجة أساسيّة لحُكم اللّٰه وتوجيهه. فما همّنا إذا جرت هذه الظروف وفقًا لنظام الطبيعة أو بطريقة غير عاديّة. كلّ شيء يبقى ضمن حمايته. يجب ألّا ننظر إلى صلاتنا على أنّها وسيلة للحصول على شيء ما، ولكن بدلًا من ذلك، عندما يتعلّق الأمر بالفوائد الجسديّة، يجب علينا أن نُقدّمها مع ثقة بحكمة اللّٰه وخضوع له. إنّ أعظم فائدة للصلاة هي، من دون منازع، الفائدة الأخلاقيّة، لأنّه من خلال الصلاة يُصبح الشكر وتسليم أمرنا للّٰه فعّالًا فينا. ولكن إذا كان لا بدّ من بَحْث ما لنعرف إذا ما كان هذا الحدث أو ذاك، هو غاية مباشرة من اللّٰه أم لا، وأنّه رتّبه أو

نفّذه بطريقة غير عاديّة، حينئذ يكون التحفّظ والحذر ضروريّين، كي لا نفكر في ذلك، بناءً على طلب من عقلنا الكسول، من أجل استخلاص أيّ شيء من اللّٰه كسبب مباشر له، في حين يُقنعنا التفكير الأكثر حدّة بأنّه كان مجرّد تأثير طبيعيّ، وحتّى إذا كانت جميع أبحاثنا في هذا المجال ستذهب سدًى، فنحن أنفسنا قد حقّقنا مهمّتنا العظيمة وعزّزنا ثقافة عقلنا من خلال بحثنا غير المثمر.

إذا كان من الضروريّ، في مناقشة حقيقة أنّ اللّٰه خَلَقَ العالم بأسره في أفضل طريقة، أن نردّ على الاعتراض حول كيفيّة وجود الشرّ الأخلاقيّ في مثل هذا العالم الأفضل، فمن واجبنا الآن أن نوضح لماذا لم يمنع اللّٰه الشرّ، ما دام كلّ شيء خاضعًا لحُكمه. إنّ إمكانيّة الخروج عن القانون الأخلاقيّ يجب أن ينتسب إليها كلّ مخلوق. فمن غير المعقول أن تكون كلّ خليقة من دون حاجات أو قيود. وحده اللّٰه من دون قيود. وإذا كان لدى كلّ مخلوق احتياجات ونواقص، فمن المُمكن، والحال هذه، أن تُغريه الدوافع الحسّيّة (لأنّ هذه تنبع من الاحتياجات)، وبالتالي أن يتخلّى عن الأخلاق. من البديهيّ أنّنا نتحدّث هنا فقط عن المخلوقات الحرّة، ما دامت الكائنات غير العاقلة لا تعرف الأخلاق. إذا كان على الإنسان أن يكون مخلوقًا حرًّا ومسؤولًا عن تنمية قدراته ومهاراته واستعداداته وتربيتها (Ausbildung)، فيجب أن يكون أيضًا ضمن سلطته أن يتّبع أو يتجنّب قوانين الأخلاق. إنّ استخدامه للحرّيّة هو أمر مرتبط به، ولو أنّ هذا الاستخدام سيتعارض تمامًا مع المخطّط الذي رسمه اللّٰه للعالم الأخلاقيّ. كان بوسع اللّٰه أن يمنح الإنسان قوى ودوافع كافية كي يستحقّ السعادة، بحسب المشورة الإلهيّة، وليجعل منه عضوًا في مملكة الغايات

الكبرى. ومع ذلك، إذا كان اللّٰه لا يمنع الشرّ في العالم، فهو لا يسمح به على الإطلاق، بل يقبل به (Zulassung) فحسب.

ث ـ في اللّٰه كسيّد للعالم[1]

اللّٰه هو السيّد الوحيد للعالم. يحكم كملِك وليس كطاغية. لأنّه يُريد أن تُحترم وصاياه بدافع الحبّ، وليس بدافع الخوف العبوديّ.[2] فهو كالأب، يأمر بما هو جيّد لنا ولا يأمر بدافع التعسّف، مثل الطاغية. ويطلب اللّٰه منّا أن نُفكّر في الهدف من وصاياه، ويُصرّ على التقيّد بها لأنّه يريد أوّلًا أن يجعلنا مستحقّين السعادة كي يُشرك فيها الآخرين. إنّ إرادة اللّٰه هي صلاح، وغايته هي الأفضل. وإذا أمر اللّٰه بشيء لا نستطيع أن نفهم هدفه، فهذا ليس بسبب طبيعة الوصيّة نفسها. يدير اللّٰه حُكْم العالم وحده، لأنّه يرى كلّ شيء بلمحة بصر. قد يستخدم غالبًا، بالطبع، وسائل غير مفهومة كليًّا لتنفيذ أهدافه الخيريّة. إذا كان اللّٰه يُدير كلّ شيء، فيجوز لنا، والحال هذه، أن نفترض وجود علاقة غائيّة (teleologisch) بالطبيعة. ذلك أنّ الحُكْم يفترض أهدافًا، وأنّ حُكْم اللّٰه يفترض مسبقًا الحُكْم الأحكم. ومن الثابت أنّ جهودنا في كثير من الحالات ستذهب سدًى، لأنّ الأهداف الحقيقيّة

---

(1) العنوان بالألمانيّة: «Von Gott als den Weltbeherrscher».

(2) يُحاول كانط هنا أن يُقدمّ صورة جميلة عن اللّٰه المحبّ الذي يريد خير الإنسان، وأن ينزع فكرة الخوف والعبوديّة في علاقته بالله. وهي فكرة كانت سائدة في أيّامه في أوروبّا، سواء أكانت في الحركة التقويّة أم في الكنيسة الكاثوليكيّة. ولعلّ كتاب دانتي أليغييري، **الكوميديا الإلهيّة**، من أهمّ ما كُتب في هذا المجال، إذ ترك أثرًا سلبيًّا في حياة المؤمن، ولا سيّما في الجزء الأوّل منه الذي يتحدّث فيه عن الجحيم، في حين أنّ الإيمان بالله يقوم على الثقة والرحمة والمحبّة والأبوّة، وهو الجزء الأخير من الكتاب الذي يُشدد على النعيم والحياة الخالدة.

للفهم الأعلى مخفيّة عن بصيرتنا كي نتمكّن من تمييزها. هنا أيضًا، سيكون من الضروريّ التحلّي بفطنة كبيرة من جانبنا كي لا نعتبر أيّ حَدَث طبيعيّ جزءًا من الغاية الإلهيّة نفسها عندما تكون إمّا مجرّد وسيلة وإما نتيجة ثانويّة (Nebenfolge) للغاية العليا. ولكن، لنفترض أنّنا تحقّقنا من الأمر من دون نجاح في بعض الأحيان، فإنّنا في هذه الحالة ما زلنا نُدرّب عقلنا كي نكتشف شيئًا على الأقلّ. وحتّى إذا أخطأنا كلّيًا، فالضرَرَ الأكبر الذي ينتج عن ذلك هو أن نأخذ شيئًا على أنّه عمل مبنيّ على النيّة (Absicht)، إذ هو مجرّد آليّة من آليّات الطبيعة. وحدها حاجة عقلنا الخاصّ تتطلّب أن نبحث في كلّ مكان عن قوانين عالميّة تُرتّب وفقًا لبعض الحوادث. لأنّنا بهذه الطريقة نجلب الوحدة والانسجام لمعرفتنا بالطبيعة، بدلًا من أن نعتبر في الواقع أنّ كلّ شيء في العالم هو نتيجة العناية الإلهيّة الخاصّة، عندها سيُدمّر النظام الطبيعيّ كلّه. وبالطريقة عينها، يُمكننا أن نُفكّر في حوادث تاريخ العالم التي ترتبط بنتائج الحرّيّة الإنسانيّة، والتي تتحقّق من خلال الحُكْم الإلهي، وذلك بطريقة منسجمة وفقًا لمخطّط مُعيّن. وهنا أيضًا، وفقًا لطبيعة عقلنا فقط، علينا التمسّك بالأشياء العامّة وألّا نتوقّف عند الحالات الخاصّة كيف تُثبت العناية الإلهيّة فعاليّتها. لأنّه على الرغم من فاهمة الله، التي تُدرك كلّ شيء بشكل حدْسيّ، فإنّ الكلّ هو في الأساس كلّ شيء فحسب ما دام يتركّب من كلّ فرد، فلهذا إنّ العناية الإلهيّة هي أيضًا عالميّة تمامًا، بمعنى أنّها تشمل كلّ فرد في مخطَّطَتِها، ولكن قد نكون على خطأ ونُخالف عقلنا الاستدلاليّ إذا حاولنا أيضًا الارتقاء من الخاصّ إلى العامّ مباشرة، وبهذه الطريقة نهمل كلّ شيء. إنّ طبيعة عقلنا تضع على عاتقنا واجب التفكير (nachsinnen) أوّلًا في القوانين العامّة،

ومن ثمّ تلخيصها قدر الإمكان من أجل الأفراد كلّها، لا بل من أجل كل نوع، وذلك بطريقة تُساعدنا على تشكيل رَسْم شامل، إذ بهذه الطريقة يبقى ناقصًا (mangelhaft) بكلّ تأكيد، ولكنّه مع ذلك كافٍ لحاجتنا.

من الواضح أنّ ما يقوله المؤلّف (باومغارتن) عن الإرشادات الإلهيّة هو بكلّ تأكيد تصوّر إنسانيّ، لأنّ القرار وتنفيذه شيء واحد[1] في اللّه، إلّا أنّه ضروريّ لمفهومنا، ما دمنا نُفكّر في طريقة جديرة بالاهتمام. ومع ذلك، إنّ القرار المطلق (absolutum decretum) هو أمر سيئ وغير لائق فيما يتعلّق بالله،[2] لأنّ مثل هذا التفكير من شأنه ألاّ يجعل من اللّه طاغيّة فحسب، بل مستبدًّا كليًّا. وعندما يختار اللّه الإنسان من دون أن يأخذ اللّه بعين الاعتبار قيمة الشخص، فيختار البعض من أجل السعادة ويحكم على الآخرين، مُقدّمًا كل أنواع المساعدات المُمكنة للأوّل، ويسحب من الآخرين كلّ قدرة وكلّ إمكانيّة تجعلهم جديرين بالسعادة، بحيث يفعل اللّه هذه الأمور في مشهد عادل. فمن غير المُمكن تقريبًا أن نُفكّر بأنّ شخصًا يتمتّع بالقلب والرؤية (Einsicht) أن يتوصّل إلى مثل هذه الأفكار

(1) ما برح كانط يُفسّر كتاب باومغارتن، ميتافيزيقا. في هذا السياق، يقول باومغارتن: «عندما خَلَقَ اللّه العالم، أصدر قراره بإرادته المتناسبة في أكمل وجه. لذا، قرّر وجود هذا العالم من أجل الخير الذي اعترف به فيه، وبالتالي، هو العالم الأكمل من بين العوالم المُمكنة». انظر:

BAUMGARTEN, Metaphysica, op.cit., §934 – 5.

لم ينتقد كانط مقاربة باومغارتن، لأنّ هذا الأخير يوافق بدوره على فكرة لايبنتس في مسألة خلق العالم، التي وضّحها في كتابه عدل اللّه (Théodicée).

(2) يُصرّ باومغارتن على أنّ قرارات اللّه ليست مطلقة، رافضًا فكرة القضاء الأزليّ والهلاك الأبديّ الناجمين عن اللاهوت الذي يأخذ طابعًا مطلقًا. راجع:

BAUMGARTEN, Metaphysica, op.cit., §980.

المخزية عن اللّٰه، إلّا إذا افترضنا من أجل شرفهم أنّهم إمّا لم يفكّروا في العواقب الوخيمة لمثل هذه التعاليم الفاسدة، وإما أنّهم لم يتجنّبوها بسبب الحيرة فحسب.

في ضوء هذا كلّه، يصبح مفهوم اللّٰه فضيحةً وتُصبح الأخلاق كلها نَسْجًا من الخيال. هذا كلّه من شأنه أن يتعارض كلّيًا مع فكرة حرّيّة الإنسان، لأنّه بهذه الطريقة لا يُمكن اعتبار جميع الأفعال متوافقة إلّا بمنظار الضرورة الطبيعة. ومن ثمّ، سنغفر للفلاسفة المُنظّرين الذين لا تزال الحرّيّة الإنسانيّة وإمكانيّة وجودها غير قابلة للحلّ بالنسبة إليهم، وفي أفضل الأحوال، لأنّهم كانوا سيقعون في مثل هذه الأفكار. ولكن في اللاهوت، الذي ينبغي أن يكون مبدأ الدين، عليه أن يؤسّس مفهوم اللّٰه هذا على ركيزة، إلّا أنه محيّر وغير معقول على السواء. إذا كانت النفس الإنسانيّة كذكاء حرّ (لأنّها كمظهر تميل إلى التأكّد من سلسلة الأشياء الطبيعيّة) فإنّها ترتبط أيضًا بالروح نفسها إذا كانت تستحقّ السعادة أو لا تستحقّها.

إنّ نظريّة القضاء والقدر[1] (Prädestination)، ما دام موضوعها هو نكران جزء من الإنسان، تفترض مسبقًا نظامًا غير أخلاقيّ للطبيعة. لذا يُؤَكَّد أنّ ظروف الحياة لبعض الكائنات الإنسانيّة منظّمة ومترابطة لدرجة أنّها لا يُمكن إلّا أن تكون غير جديرة بالسعادة. ومن ثمّ، وفقًا لنظام الطبيعة، سيكون هؤلاء التعساء ضحايا البؤس. ولكن كيف يُمكن أن يكون

(1) من غير المُمكن أن يقبل كانط بنظريّة القضاء والقدر، لأنّ هذه النظريّة، في رأيه، تجعل من الإنسان كائنًا مسيّرًا في كلّ شيء حتّى في أعماله، في حين أنّ كانط يعتبر أنّ العقل الإنساني مسؤول عن أعماله، لأنّ اللّٰه خلق الإنسان وأسبغ عليه هبات كثيرة، كالحرّيّة والإرادة والعقل.

هذا الشيء متوافقًا مع مفهوم الخالق الطيّب والحكيم والمقدّس والحاكم للعالم؟ إنّها بالفعل واحدة من المزايا الكبرى التي تمنحها عقيدة اللّٰه من وجهة نظر معرفتنا وطمأنتنا أنّ مملكة الطبيعة (Reich der Natur) تدخل في علاقة صحيحة مع مملكة الغايات! لهذا السبب بالتحديد، نستنج أنّ النظام الطبيعيّ برمّته مُنظّم وفقًا لغايات اللّٰه ويتوافق معها! فكيف يُمكننا إذن أن نفترض أنّ إحدى غايات اللّٰه تهدف إلى بؤس (Elend) جزء من المخلوقات؟ أن يحكُم اللّٰه العالم وفقًا للمبادئ الأخلاقيّة (moralische Grundsätzen) هو شرط أساسيّ، إذ من دون هذا الشرط تنهار الأخلاق كلّها، لأنّه إذا كانت الأخلاق لن تستطيع أن تُزوّدني بإمكانيّة إرضاء حاجاتي (meines Bedürfnisses) لكي أكون سعيدًا، فلا يُمكنها أن تأمرني بأيّ شيء. ومن ثمّ، من الضروريّ أيضًا ألّا تكون إرادة اللّٰه هي مبدأ الأخلاق العقليّة، لأنّه في هذه الطريقة بالطبع لا يُمكننا أبدًا أن نتأكّد ممّا يُخطّطه اللّٰه في ذهنه للعالم. كيف يُمكنني أن أعرف بالعقل والتنظير المحض ما هي إرادة اللّٰه، ومن أيّ شيء تتكوّن؟ فمن دون الأخلاق التي تساعدني هنا، سأجد نفسي على طريق زَلقة، مُحاطًا بجبال تحرمني من كلّ أفق. إنّه لأمر خطِر عندما تنزلق رجلي، أو عندما لا يكون أمام عينيّ أيّ أفق واضح، وأن أضيع في الممرّات المتشابكة والمضلّلة!

يجب أن تُكمّل معرفة اللّٰه الأخلاق، ولكن يجب أوّلًا ألّا تُحدّد إذا كان شيء ما واجبًا بالنسبة إليّ أو جيّدًا أخلاقيًّا! يجب أن أحكم على هذا من خلال طبيعة الأشياء وفقًا لإمكانيّة نظام الغايات، ويجب أن أكون متأكّدًا منها تمامًا كما أتأكّد من أنّ المثلّث له ثلاث زوايا. ولكن من أجل أن أعطي أهميّة لهذه القناعة في قلبي، سأحتاج إلى إله يسمح لي بأن أشترك في

السعادة وفقًا لهذه القوانين الأزلية والثابتة، اللهمّ إذا كنت أستحقّ ذلك. وفي الطريقة نفسها، إنّ معرفة الله وعنايته يجب أن تكونا هدف علمنا الطبيعيّ، متوِّجًا كلّ مساعينا إليه، ولكن ليس المبدأ الذي نستمدّ منه أيّ حَدَثٍ من دون الاستفسار عن قوانينه العامّة.

ج - في الوحي[1]

يُحدّد الكاتب[2] الوحي في المعنى الواسع (revelationem latius dictam) على أنّه معنى الروح الإلهيّ الذي صنعه الله للخليقة.[3] ومع ذلك، هذا التعريف للوحي بوجه عامّ هو أضيق من تحديده (angustior suo definito). لذلك، يجب على الوحي الإلهيّ أن يكون قادرًا على أن يزوّدنا بمعرفة مُقنِعة عن وجود الله وميزاته (Eigenschaften) وعن إرادته أيضًا. وعلى الميزات الأولى أن تُكوِّن الدوافع والحوافز التي تدفعنا إلى تحقيق الثانية. يُقسم الوحي إلى وحي خارجيّ ووحي داخليّ. يُمكن لوحي الله الخارجيّ أن يكون مزدوجًا: إمّا من خلال الأعمال وإما من خلال الأقوال. أمّا وحي الله الداخليّ فهو وحي الله من خلال عقلنا الخاصّ، هذا الأخير يجب أن يسبق كلّ وحي آخر وأن يحكم (Beurteilung) في تقدير الوحي الخارجيّ. وينبغي للعقل أن يكون الحجر المِحكّ الذي من خلاله أعرف إذا كان هناك وحي خارجيّ لله، وإذا كان الله يزوّدني بمفاهيم ملائمة. لأنّه، كما رأينا أعلاه، ليس بمقدور الطبيعة أن تُعطيني مفهومًا كاملًا ومحدّدًا عن

(1) العنوان بالألمانيّة «Von der Offenbarung».

(2) يُشير كانط هنا إلى الفيلسوف باومغارتن مستندًا إلى كتابه الميتافيزيقا.

(3) ورد هذا النصّ باللغة اللاتينيّة: significationem mentis divinae creaturis a Deo factam.

اللّه، ما لم يُقدّم عقلي العون. تُعلّمني الطبيعة أن أخاف من كائن واحد أو من عدّة كائنات، قد يكونوا خلقوا العالم، ولكن لا أن أُكرّم أو أُحبّ إلهًا يملك الكمال من دون مديح (Schmeichelei). ولكن إذا كان لديّ هذا المفهوم عن اللّه كما تقدّمه إليّ الطبيعة، أي عن كائن كلّيّ القدرة (لأنّني بصفتي كائنًا خيّرًا سأتعرّف إليه بصعوبة بهذه الطريقة، بسبب الصراع الواضح بين الغايات في العالم)، وباختصار، إذا لم أجعل من مفهوم اللّه كائنًا كلّيّ الكمال، بل جعلت منه كائنًا كاملًا لمبدأ الدين فحسب، فلا يُمكن أن نستنتج من هذا المبدأ إلّا القليل أو لا شيء تقريبًا من أجل تأكيد ويقظة أخلاق حقيقيّة (wahren Moralität). فما الفائدة إذن من المفهوم الطبيعيّ الكامل عن الله؟ لا شيء، في الواقع، سوى ما استخدمته جميع الشعوب: صورة مرعبة من نَسْج الخيال، أو مواضيع خرافيّة تقوم على العبادة والاحتفالات وعلى أعلى درجة من الحماسة المنافقة (heuchlerisch). والآن، قبل أن أعود إلى اللاهوت الطبيعيّ، يُعلّمني عقلي أنّ اللّه هو كلّ في الكلّ. وإذا كنت بعد معرفتي بالقانون الأخلاقيّ قد تعلّمت أن أدرك مفهوم اللّه هذا ككائن يحكم العالم من خلال أرقى الأخلاق العالية، ففي هذه الحالة إنّ معرفتي بالطبيعة تخدمني لتعطي مفاهيمي الفكريّة المحضة وضوحًا (Anschaulichkeit) وانطباعًا أفضل للكائنات الحسّيّة. لن أكون في خطر بعد الآن حين أكوّن مفهومًا غير مكتمل عن اللّه من الطبيعة فحسب، لأنّي الآن قد تلقّيت بالفعل مفهومًا محدّدًا تمامًا من خلال عقلي، الذي بموجبه أقوم بأعمال هذا الإله، بقدر ما يكشف عن نفسه لي، وبالتالي يستطيع أن يحكم (beurteilen). وبالطريقة عينها، إنّ وحي اللّه من خلال الكلمات يفترض مُسبقًا وحيًا داخليًّا من خلال عقلي الخاصّ. فالكلمات

ليست سوى علامات حسّيّة لأفكاري، فكيف سأتوصّل بواسطتها إلى مفهوم نقيّ كامل عن الله؟ ولكن، إذا كان عقلي قد استخلص بالفعل مثل هذا المفهوم من الأشياء، وإذا كان بمساعدة الأخلاق قد توصّل بالفعل إلى مفهوم مُحدّد تمامًا عن اللّه، حينئذ يكون لديّ معيار يُمكنني بموجبه قياس التعبيرات اللفظيّة للوحي الإلهيّ وشرحها. حتّى مع تجلّيات اللّه المباشرة، سيكون لديّ دومًا لاهوت عقلانيّ مسبّق. فكيف سأكون متأكّدًا هنا إذا كان اللّه هو نفسه الذي تجلّى لي أو هو مجرّد كائن قويّ آخر؟ وبالتالي، أنا بحاجة إلى فكرة نقيّة لفهم الكائن الكلّيّ الكمال، كي لا أصبح أعمى وأبتعد عن الطريق السويّ. وبالتالي، لا يُمكننا أن نمتلك رؤية صحيحة عن الوحي الخارجيّ لله، ولا يُمكننا أن نستخدمه بشكل صحيح، قبل أن نجعل من اللاهوت العقلانيّ بالكامل مسألة خاصّة بنا. ولكن، على المقلب الآخر، هذا الوحي الإلهيّ الخارجيّ يُمكنه أن يحثّ الإنسان أوّلًا على الوصول إلى مفاهيم الفهم المحض لله، وأن تعطيه الفرصة للبحث فيها. سيُصبح الوحي الكلاميّ دائمًا أكثر فأكثر مسألة علم واسع كلّما طالت مدّة استمراره، ولو كان شيئًا بسيطًا في البداية. لأنّه مع مرور الزمن، تُصبح هذه المسألة مسألةَ تقليد (Überlieferung)، سواء نُقِلَت شفهيًّا أو كتابيًّا. ومن ثمّ، لا يُمكن أن يكون هناك سوى عدد قليل من ذوي الاختصاص الواسع بما يكفي بحيث يُمكنهم العودة إلى أصوله الأولى واختبار صدقه بعناية. يبقى الدين العقلانيّ دومًا هنا الركيزة (substratum) والأساس لكلّ بحث (Untersuchung). ووفقًا لهذا الدين، يجب تحديد الوحي اللفظيّ كلّه، لذلك ينبغي للاهوت العقلانيّ أن يسبق كلّ وحي آخر وأن يكون الخطّ الموجّه له.

يوجد في اللاهوت العقلانيّ أشياء كثيرة نؤمن (credenda) بها، يَحُثّنا عقلنا على القبول بها، وأنّه واجب مهمّ أن نؤمن بها عن قناعة ثابتة.[1] إنّ موضوع هذه المعرفة، الله، هو من هذا النوع، لأنّه يتجاوز حدود كلّ تجربة مُمكنة وينتمي إلى العالم العقليّ، وبالتالي لا يُمكن أن يكون هناك أي معرفة (Wissen) عنه. لأنّه يُمكنني أن أعرف ما اختبره بنفسي فحسب. ولكن فيما يخصّ الأخلاق، فإنّه لأمر جيّد أنّ معرفتنا ليست معرفة، (Wissen) بل إيمان. لأنّه بهذه الطريقة، سيكون أداء واجبي أنقى وأكثر انفتاحًا. بيد أنّ الأمور الإيمانيّة المرتبطة بالدين العقلانيّ تمتدّ ارتباطاتها إلى الأجناس كلّها، لأنّه ينبغي لكل كائن عقليّ أن يقبلها من دون تزعزع من خلال رؤية أخلاقيّة، ولو أنّه لا يستطيع أن يُبرهن عليها بطريقة مؤكّدة.

يُمكنُنا الآن أن نتساءل عمّا إذا كانت هناك أشياء نؤمن بها (credenda) قد نجمت من وحي سامٍ يجب القبول بها (angenommen) على الرغم من أنّ العقل لا يعترف بضرورة الإيمان بها؟ استنادًا إلى العقل، هذه الإمكانيّة يُمكن نكرانها أو البرهنة عليها.[2] أوّلاً، ما من إنسان يستطيع أن

---

(1) يُسلّم كانط هنا بإيمان عقليّ، على غرار سبينوزا، ويعتبر أنّ هذا النوع من الإيمان هو ضمانة للإنسان لأنّه يُحرّره من العبثيّة، ويُعطيه معنًى لحياته. وهو، في هذا التوجّه، يبقى أمينًا للاهوته العقلانيّ الذي يُخضع الدين للنقد البنّاء من أجل تحرير الله من التشبيهيّة ومن كلّ صورة مشوّهة عنه.

(2) هذا الفصل الذي أفرده كانط للوحي يبقى إلى حدّ ما غامضًا. ومع أنّه يميل إلى القبول به كفعل إيمان، فإنّه يبقى متحفّظًا بعض الشيء لأنّ نكران الوحي أو البرهنة عليه مُمكنان، وبالتالي يبقى الوحي فعل إيمان. بيد أنّ كانط يُشدّد أكثر على الوحي الداخليّ المرتبط بالعقل، إذ هو وحده يُساعد الإنسان على تنقية إيمانه وأفكاره في هذه المسألة الدقيقة.

يعتبر أنّه من غير الممكن أنّ اللّه، كي يقود الأجناس الإنسانيّة إلى مصيرها، إلى أعلى درجات الكمال المُمكنة من أجله، قد أعطاها، في غمرة وحيه، بعض الحقائق الضروريّة من أجل السعادة، وهي حقائق قد لا يستطيع العقل أن يرى ضرورتها من أجل تنشئته الذاتيّة. فمن يجرؤ على تحديد الخطّة أو الوسائل التي من خلالها يستطيع اللّه أن يُساعد البشر على أن يصبحوا ما تُحدّده دعوتهم لهم؟ ولكن على الجانب الآخر، إنّ عقلي لديه القليل من التبصّر حول كيف أنّ شيئًا ما، لا يكمن في العقل ولكن يتجاوز كلّ العقل، يُمكن أن يكون ضروريًّا لرفاهة الإنسانيّة. وبالتالي، قال فيلسوف وثنيّ ذات مرّة: ما هو فوقنا ليس مُلكنا.[1] إنّ المعرفة الدقيقة والالتزام بالمسار الذي يصفه العقل هو كلّ ما يُعلّمه اللّه نفسه ليجعلنا جديرين بأيّ بصيرة عليا يُمكن توفيرها لتكملة أوجه الاستخدام في العقل. فكيف يُمكن حساب الهدايا والهدايا الإضافيّة حتّى قبل أن أطبّقها وأستخدمها، تلك التي لديّ بالفعل؟

الأسرار (Geheimnisse)، كما يُطلق على هذه التعاليم بشكل صحيح، لا ينبغي التحدّث عنها في العلن، لأنّها حقائق يجب قبولها كما هي، ذلك أنّ عقلي لا يستطيع أن يرى كيف تكون مُمكنة، إلّا أنّه من المفترض أن يَقبل بها لأسباب أخرى. هناك العديد من الأسرار الطبيعيّة، كما أنّ هناك العديد من الأسرار[2] في الدين العقلانيّ (Vernunftreligion)، على سبيل

(1) وردت العبارة باللغة اللاتينيّة: Quod supra nos, nihil ad nos.

(2) يبدو أنّ كانط يُسلّم في هذا النصّ بوجود بعض الأسرار التي تتخطّى العقل الإنسانيّ، وبالتالي يدعو كلّ إنسان عاقل إلى القبول بها، إذ تُسهم في جَعْل اللّه ضرورة مُلحّة للإنسان لأنّه يُضفي معنًى على وجوده. وهو ليس بعيدًا في هذه المسألة عن مفكّري القرون الوسطى في أوروبّا والعالم العربيّ الذين كانوا يُسلّمون بهذه الأسرار كضمانة لحياتهم وآمالهم.

المثال، ضرورة اللّٰه المطلقة، التي أُرغم العقل على الإيمان بها كما هي، وإذا كانت المسألة مرتبطة بإمكانيّة رؤية وجود شيء ما من هذه الأسرار، يتوقّف العقل عن التفكير على الفور. وإضافة إلى ذلك، إنّ إلهًا عادلًا لا يستطيع أن يوزّع السعادة (Glückseligkeit) كلّها التي يمنحها لطفه إلّا وفقًا لجدارة الموضوع، كي يكون الإنسان سعيدًا، إذ على الرغم من بذله قصارى جهده، لم يتوصّل إلى محكمة الضمير المناسب للقانون الأخلاقيّ بأكمله، هذا الإله يُمكنه أن يجعل من الإنسان كائنًا سعيدًا حتّى عندما يجد هذا الإنسان نفسه غير مستحقّ للسعادة. في هذه الحالة يصمت عقلنا في هدوء عميق. لأنّه عندما يقول: افعل ما في وسعك من الخير، فهذا لن يكون كافيًا كي أطمئن. لأنّه أين الإنسان الذي يُمكنه تحديد مقدار الخير الذي يُمكنه فعله؟ أين الإنسان الجريء بما فيه الكفاية ليقول: لقد فعلت كلّ ما بوسعي؟ لا يُمكنني أن أعتمد على لطف اللّٰه هنا، لأنّه ينبغي لعقلي أن يُفكّر دومًا بحكم اللّٰه بوصفه عادلًا بأسمى ما يكون، الذي وفقًا لقداسته الصارمة، يحدّ من الخير حتى لا يصبح جزءًا من الأشخاص غير المستحقّين. ما الوسائل التي يمتلكها اللّٰه هنا كي يملأ ما ينقص لكرامتي حتّى أكون سعيدًا ـ هذه الأمور بالنسبة إلى عقلي تبقى سرًّا لا يُكْتَنه (undurchdringliches). يكفي أن أقوم بواجبي[1] وأن أبذل قصارى

(1) ما من شكّ في أنّ كانط يختصر هنا ما قاله عن مفهوم الواجب في دراساته الأخلاقيّة الشهيرة. الواجب هو أساس الأخلاق في فكره كما نعرف، وإنّ الإرادة الطيّبة في تطبيق الواجب هي خير دليل على مصداقيّة الإنسان الأخلاقيّة. ويعرف كانط، على الرغم من صرامته العلميّة في مقاربة المسائل الماورائيّة، أنّ وجود اللّٰه ضروريّ وحاجة ملحّة للإنسان من دونه يُصبح عملنا من دون معنًى، وإنّ السعادة التي نتوق إليها تتبدّد مع الوقت، إذا فُقِدَ المعنى والهدف. لهذا السبب، لا ينفكّ كانط يشدّد على ضرورة اللّٰه كسندٍ لكلّ إنسان يعيش من خلال القيم والأخلاق وتتميم الواجب.

جهدي قدر الإمكان للعمل وفقًا للقانون الأخلاقيّ، وأن أجعل نفسي قادرًا ومستحقًّا مثل هذه الوسائل. وعليه، تكون الأسرار مُمكنة في وحي الله من خلال الكلمات، وفقًا لما قلنا سابقًا، فلا ينبغي إنكارها، وبما أنّها تنتمي بالفعل إلى الأسرار، فلا يُمكنها أن تنتمي إلى اللاهوت العقلانيّ.

مُلحَق

تاريخ اللاهوت الطبيعيّ وفقًا لتاريخ مذاهب الإله الحقيقيّ الواحد[1] في فكر كريستوف ماينرز

حين نأخذ بعين الاعتبار ما يعرفه العقل الإنسانيّ عن اللّٰه نقع في بُعْدَين متطرّفين، إذ استُخدما كقاعدة للاهوت العقلانيّ حتّى الآن، نظرًا إلى تنوّع النُظم.

1. أراد البعض أن يُنكروا على العقل قدرته على التعرّف إلى شيء حقيقيّ موثوق به عن اللّٰه.
2. وامتدح البعض الآخر العقل بقوّة بحيث أرادوا أن يستمدّوا منه كلّ معرفة عن اللّٰه لِما هو ضروريّ للكائنات الإنسانيّة.

إنّ الذين يحتاجون في كلّ لحظة إلى وحي حرفيّ[2] يحتقرهم الفريق

(1) ورد هذا العنوان باللغة اللاتينيّة: Historia doctrinae de uno vero Deo.

(2) يستشفّ القارئ من هذا النصّ أنّ كانط ليس من دعاة القراءة الحرفيّة للنصوص الدينيّة، إذ يعتبر أنّ هناك تعابير وأفكارًا لا بدّ من تفسيرها في إطارها التاريخيّ واللغويّ كي تُفهم كما يجب. وتجدر الإشارة إلى أنّ سبينوزا قد ترك كتابًا نفيسًا في هذا الشأن بعنوان مقالة في اللاهوت والسياسة، يعرض فيه الطريقة التي ينبغي اتّباعها لقراءة الكتاب المقدّس وتفسيره، من العودة إلى التاريخ واللغة والإطار الفكريّ إلى غيرها من المواضيع.

الثاني. كلاهما يستعين بالتاريخ وكلاهما يخطئ. وإذا ذهبنا إلى العمل بإخلاص وروح مُحايدة للبحث، نجد أنّ العقل لديه القدرة بالفعل على تكوين مفهوم محدّد أخلاقيًّا عن اللّٰه، وهو تحديد كامل قدر الإمكان بالنسبة إليه، ولكن، من ناحية أخرى، ينبغي لنا أن نقرّ أيضًا، لأسباب مختلفة، بأنّ هذا المفهوم المحض للألوهة لم يحدث بسهولة عند بعض الشعوب القديمة. لا نُلقي الخطأ هنا على العقل، بل، بالأحرى، على العوائق (Hinderniss) التي تعترض طريقه وتمنعه من استخدام مهارته في هذا الصدد. لكنّ العقل حتّى الآن ما برح بعيدًا ليكون له الحقّ في أن يفتخر بهذه المهارة، وربّما أن يعتقد بأنّه قادر على معرفة كلّ شيء عن اللا نهائيّ وعلاقته بهذا اللا نهائي. فإذا كان صادقًا ومتحرّرًا من كلّ حُكْم مسبّق، فكم من النواقص والضعف لم يكتشفها بعد حتّى الآن في النظام الكامل للاهوت الذي هو مُمكن له؟ وبكلّ تأكيد، على العقل ألّا يتباهى بمعرفة اللّٰه، وإنّه ينبغي له، إذا كشف له الوحي الأعلى رؤًى أوضح في علاقته بالله، بدلًا من أن يتجاهلها، عليه أن يقبلها (annehmen) وأن يستفيد منها بكلّ امتنان.

صحيح أنّ المفهوم الأخلاقيّ للّٰه الذي يُقدّمه العقل هو سهل وواضح (einleuchtend) لفاهمة الإنسان العاديّ، وأنّه، بكلّ تأكيد، لا نحتاج إلى الكثير من الثقافة المطلوبة لنؤمن بالحاكم الأعلى للعالم. ومن الضروريّ أيضًا أنّ أيّ معرفة تُهمّ الجنس البشريّ بأسره يجب أن تكون نهائيّة لجميع الناس. ولكن على المرء أن يعرف القليل عن ضلال الفاهمة الإنسانيّة إذا أراد بكلّ جدّيّة أن يؤكّد أنّ مفهوم اللّٰه هو في مأمن من كلّ سوء تفسير وتشويه من خلال التنظير الدقيق، وبالتالي ليس من الضروريّ أن

نحميه من كلّ انحراف من خلال التفكير الحادّ والعميق، والنقد المطلوب للعقل النظريّ. إنّ السبب النبيل (vornehme) الذي جعل مفهوم اللّٰه فاسِدًا حتّى بين اليونانيّين والرومانيّين هو أنّهم استخدموا القليل من الأخلاق النقيّة والمؤكّدة. فقد اعتبروا في الوجه العامّ أنّ واجبهم هو كلّ ما يَصبّ في مصلحتهم، وأنّ جمال الفضيلة وعظمتها قائم على مجرّد الشعور، وليس على المبدأ (Prinzip) نفسه، الذي يجعله العقل الحرّ معيارًا ثابتًا وشرطًا لجميع التزاماته. ومن ثمّ، لم يشعروا بحاجة أخلاقيّة يفرضها مشرّع العالم الأكمل بمنتهى الصرامة. وقد افترض القدماء السببَ الأسمى، من وجهة نظر تنظيريّة فحسب، من أجل استكمال سلسلة الأسباب والنتائج. ولكن لمّا كانت الطبيعة تستطيع أن تقود إلى خالق يملك الواقع كلّه، فقد وقعوا في الشّرك، وهو عدد يُمكن أن يتضاعف إلى ما لا نهاية مع مفاهيم الطبيعة الواهنة. ولو أنّ البعض من هؤلاء المفكّرين افترضوا، من أجل تناغم أكبر، وجود سبب واحد للعالم، بيد أنّ مفهومهم كان في الأساس مفهومًا ربوبيًّا (deistischer Begriff) فحسب، لأنّهم لم يُفكّروا في خالق وحاكم أخلاقيّ سامٍ للعالم، بل فكّروا في مصدر أصليّ سامٍ لكلّ شيء. لأنّه في الأساس لم يكن لدى أيّ شعب من هذه الشعوب القَديمة مفهوم عن اللّٰه يُمكن أن يُستخدم كركيزة للأخلاق. إنّ ماينرز (Christoph Meiners) هنا هو بالطبع على حقّ. ولكنّه إذا كان يعتقد أنّه لم يكن في وسْع هذه الشعوب أن تتوصّل إلى مثل هذه المفاهيم، لأنّها تتطلّب قدرًا كبيرًا من الثقافة والمعرفة، حينئذ لا يُمكن أن يُقال مثل هذا الشيء عن المفهوم الأخلاقيّ البسيط للّٰه نفسه. لأنّه ما من شيء أسهل في حدّ ذاته من فكرة كائن سامٍ

هو فوق كلّ شي وهو الكلّ في الكلّ.[1] لأنّه من الصعب جدًّا أن نُقسّم الكمال، وأن نُسند هذا الكمال إلى هذا الكائن، وذاك إلى كائن آخر، لأنّه حينئذ لا يعرف المرء ما يجب أن يُعطي لكلّ منهما. ولكن إذا فَهِمَ المرء أنّه من أجل الحفاظ على هذا المفهوم من الناحية النظريّة، فإنّ المعرفة والتفكير اللذين يُمارسَا من خلال العلم هما جزء منه، فعندئذ يجب على المرء أن يعترف بذلك. بيد أنّ هذا التفكير لم يكن ضروريًّا قبل أن يبدأ الفكر الإنسانيّ في كلّ براعته بالمغامرة في التنظير عن هذه المسألة، إذ كان يتطلّب بعض الثقافة من أجل ذلك.

كان المصريّون يعرفون مفهومًا واحدًا عن اللّٰه هو مفهوم الربوبيّة (Deismus)، أو بالأحرى مفهوم تعدّديّة الآلهة (Polytheismus) الأكثر بؤسًا. إنّه لحُكْم مسبّق بوجه عامّ، وفقًا لأقوال هيردوتس،[2] أنّه ساد اعتقاد بأنّ العلوم والثقافة كلّها جاءت من مصر إلى اليونانيّين، لأنّ

---

(1) انظر الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس لبولس الرسول في هذا الصدد. يقول: «ومتى أُخضِع له كلُّ شيء، فحينئذ يخْضَعُ الابن نفسُه لذاك الذي أخْضَعَ له كلّ شيء، ليكون اللهُ كلّ شيء في كلّ شيء» 15: 28.

(2) يُعتبر هيرودوتس (Irozotos) أوّل مؤرّخ منهجيّ في التاريخ. وُلد في العامّ 480 قبل المسيح وتُوفّي في العامّ 425 قبل المسيح. وقد لقّبه شيشرون، الفيلسوف الرومانيّ، بـ«أبي التاريخ»، لأنّه كان أوّل من كتب التاريخ بطريقة منهجيّة ومنظّمة. كان رحّالة مشهورًا، إذ سافر إلى مصر وبلاد ما بين النهرين وبلاد فارس وصور الفينيقيّة وغيرها. من أهمّ مؤلّفاته تاريخ (istoria)، أي التحقّق. ويروي هذا الكتاب الحروب الماديّة بين الفرس واليونانيّين، إلّا أنّه يتخطّى هذا البعد، إذ اهتمّ أيضًا بعادات الشعوب القديمة وتقاليدها. جاء في مقدّمة الكتاب: «هيرودوتس الذي من أليكارنيسوس يعرض هنا نتائج تحقيقه (istoriis)، كي لا يمحو الزمن ذكرى أفعال الناس، ولكي لا تسقط في النسيان الأعمال الكبرى التي أنجزها اليونانيّون والبرابرة (أي كلّ ما هو غير يونانيّ)، ويُعطي أيضًا سبب الصراع القائم الذي وضع هذين الشعبين في صراع دائم بينهما».

واقع البلد وتركيبته، وطغيان الفراعنة وتعدّيات (Usurpation) الكهنة، قد جعل من هذا الشعب كتلة كئيبة وحزينة وجاهلة. ومن غير الواضح أيضًا أنّ المصريّين قد تفوّقوا على الشعوب الأخرى في ذلك الوقت، في كلّ مجال من مجالات المعرفة المفيدة، إلّا إذا أخذنا بعين الاعتبار التكهّن وتفسير الأحلام (Traumdeuterei). إضافة إلى ذلك، لمّا كانت أرضهم مأهولة بالسكّان وباتت صالحة للسكن، كان لا بدّ من بعض العلوم أن تكون موجودة بالفعل بين الناس، مثل الهندسة، إذ من دونها ستضيع جميع الممتلكات مع كلّ طوفان سنويّ لنهر النيل. إلى جانب ذلك، احتكر كهنتهم حقًّا جميع الفنون التي كانت بين أيديهم ولم يسمحوا للشعب أن تكون من أجل المنفعة العامّة، وإلّا تعرّض جشعهم وسمعتهم للاضمحلال. يُخبرنا أكثر مؤرّخو العالم القديم مصداقيّة عن أيّ علوم اخترعها اليونانيّون، ومن بينهم نجد هؤلاء الذين كانوا يتوهّمون بأنّ المصريّين نقلوا إليهم المعرفة. لا يزال من المُمكن تفسير عبادة الحيوانات، فيما يتعلّق بأصلها، بطريقة مقبولة. ففي البداية، ربّما، هذه الحيوانات كانت جزءًا من الشعارات (Wappen) التي كانت كلّ مدينة تستخدمها لتُميّز نفسها من المدن الأخرى، وبالتالي حافظت الشعوب عليها، وفي آخر المطاف، أعمتها الخرافات (Abendglauben)، وقبلوا بها كآلهة محامية عنهم وعبدوها. لا ينطبق على هذه الشعوب، ما يقوله هيوم بشكل صحيح في دينه الطبيعيّ عن تعدّد الآلهة، أنّ الشرك ينطوي على التسامح.[1] لأنّه لمّا كان لكلّ

---

(1) انظر:

David HUME, *The Natural History of Religion* (Stanford: Stanford University Press, 1967), Sec. 9, p. 48 – 51.

مدينة من بين هذه المدن في أغلب الأحيان إله يحميها ومُعارض لإله مدينة أخرى، على سبيل المثال، مدينةٌ إلهها كلب والأخرى قطّة، من أجل ذلك، كان السّكان يناصبون بعضهم بعضًا العداء، لأنّهم كانوا يعتقدون بأنّ أحد الآلهة سيدخل إلى نطاق الآخرين (المدينة) ويمنعهم من القيام بأشياء جيّدة كي يقدّمها إلى زبائنه. أمّا اليونانيّون وبعض الشعوب الأخرى، فكانوا متسامحين بما فيه الكفاية مع الشعوب الوثنيّة الأخرى، وبكلّ تأكيد بعضهم مع بعض أيضًا، لأنّهم وجدوا آلهتهم الخاصّة في تلك الشعوب الأخرى، إذ كانت الأسماء مختلفة فحسب، لأنّ معظم الصفات كانت هي نفسها. على هذا الأساس، كانت الشعوب الوثنيّة الأخرى تضمر حقدًا رهيبًا لليهود، لأنّ إله هذا الشعب قد وضع نفسه فوق الكلّ (الجميع)، وفيما يتعلّق بجوهره وإرادته، لا يُمكن له أن يشترك معهم في أيّ شيء. ومن ثمّ كان من الطبيعيّ أن تكون التوحيديّة، أو بالأحرى ما كان يؤمن به اليهود، ديانة غير متسامحة (intolerant) مع الوثنيّين.[1]

كان لدى الفرس والهنود وبعض الشعوب الوثنيّة الأخرى في العصور القديمة لاهوت يُمكن قَبوله أكثر ممّا كان عليه في اللاهوت المصريّ. صحيح أنّهم كانوا يصلّون لعدّة آلهة، بيد أنّ المفهوم الذي شكّلوه عن هذه

---

(1) يتطرّق كانط في هذا التحليل إلى البعد التوحيديّ في اليهوديّة ليبيّن أنّ الإيمان بالإله الواحد يُقصي كلّ من لا يسير في هديه، الأمر الذي يقود إلى الصراع بين الديانات الأخرى، حتّى مع الإسلام والمسيحيّة، لأنّ النظرة إلى الحقيقة تختلف من دين إلى آخر. لا شكّ في أنّ كانط ربوبيّ في إيمانه، وبالتالي لا يقبل بتعدّديّة الآلهة، إلّا أنّه يأخذ على التوحيديّة طابعها الإقصائيّ إزاء كلّ من لا يؤمن بها، لأنّ أتباعها يعتبرون أنّها حقيقة مطلقة، ممّا يدفعهم إلى اتّخاذ مواقف متشدّدة وعنيفة تجاه كلّ من لا يشاطرهم حقيقتهم.

الآلهة كان مع ذلك يليق بموضوعهم، ولو كانوا بعض الشيء فاسدين. يجب أن نُقرّ، بوجه عامّ، بأنّ هذه الشعوب، إلى حدّ ما، كان لها على الأقلّ فكرة عن الإله الأسمى، إذ كان يتخطّى أصنامهم، وإنّه كمصدر أوّليّ نشأ منه كلّ شيء، حتّى الآلهة الصغيرة، لكنّه لم يكن مباليًا (unbekümmert) بالعالم. ما بَرِحَ هذا التصوّر (Vorstellung) حتّى الآن سائدًا عند الوثنيّين، وبالتالي كان من الطبيعيّ أيضًا، نظرًا إلى أن مفاهيمهم عن الله كانت منبثقة من العالم فحسب. إنّهم، بالقياس (Analogie) مع الطبيعة، وجدوا في هذا الإله سببًا خصْبًا فاضَ منه كلّ شيء.

لم نعثر عند اليونانيّين على لاهوت طبيعيّ قبل زمن ما يُسمّى بالحكماء السبعة.[1] ولكن، إبّان فترة طويلة، كان مفهومهم لله ربوبيًّا إلى أن جعل أنكساغوراس وسقراط من الله أساس الأخلاق. ولكن بحلول ذلك، كانت الأخلاق نفسها قد ارتكزت على مبادئ (Principien) آمنة. ومن ثمّ، كان من السهل تأسيس مفهوم أخلاقيّ عن الله، وهو مفهوم مفيد وصالح للإنسانيّة. ولكن بمجرّد أن يعترف الإنسان بهذا الإله كمبدأ للطبيعة، ويريد أن يسعى إلى فهمه من خلال التنظير، يضلّ المرء طريقه من جديد. لقد احتفظ أفلاطون وأرسطو بمفهوم نقيّ ومحدّد أخلاقيًّا عن الله، لأنّهما لم يستخدما هذا المفهوم إلّا من أجل غاية أخلاقيّة فحسب.

(1) هو اللقب الذي أُعطِيَ إلى سبعة رجال من السياسيّين أو المشرّعين أو الفلاسفة في بلاد اليونان بين العامَين 620 و550 قبل المسيح، وذلك على غرار العجائب السبع في العالم القديم. هؤلاء الحكماء هم: الفيلسوف طاليس الذي من ميليه، وسولون المشرّع الذي من أثينا، وخيلون الذي من إسبرطة، ورجل الدولة بيناكوس الذي من جزيرة ليسبوس، والفيلسوف فيّاس، والفيلسوف ورجل السياسة كليوفولوس، وحاكم مدينة كورنثوس بيريأندروس.

بيد أنّ إبيقورس وآخرين، الذين أرادوا أن يؤسّسوا العلوم الطبيعيّة على هذا المفهوم أيضًا، وقعوا في هذا الخطأ، وتخلّوا تقريبًا عن الأخلاق أو أضاعوا أنفسهم في الريبيّة[1] (Zweifelsucht). لأنّه إلى كمّ من المعرفة والفطنة كانوا يحتاجون للتوفيق بين العلم والأخلاق كي لا يضلّوا بسبب الصراع الظاهر على نهايات العالم. في هذا السياق، ينبغي لنا أن نُقرّ بأنّ إبيقورس احتفظ بمفهوم إله نقيّ تمامًا، استمدّه من وجهة نظر تنظيريّة. إنّ أعظم فائدة لهذا المفهوم قد ضاع بالنسبة إليه ولتلاميذه، لأنّ إلهًا مثل هذا لا يُمكن أن يُستخدم كحافز للأخلاق.

ربّما كان لدى الرواقيّين أنقى مفهوم عن الله، وقد طبّقوه بالفعل بهدف عمليّ. ومع ذلك، لم يتمكّنوا من رفع أنفسهم بعيدًا بما في الكفاية ليعتبروا أنّ الله هو خالق العالم. ومع أنّهم استخدموا مصطلح خالق (creator) للتعبير عن الله، فإنّنا إذا أخذنا بعين الاعتبار هذا التعبير، سنرى أنّه أُدمِجَ مع مفهوم المهندس. فقد افترضوا دومًا وجود مادّة أزليّة مشتركة مع الله، ككوكب المشتري،[2] وهو تعبير لا يشير إلى إله الرعد الشعريّ فحسب، بل إلى الإله الأعلى فوق كلّ شيء، الذي أرسى شؤون هذا العالم ورتّبها. ولكن إذا لام المرء الرواقيّين على أنّهم أكّدوا ضرورة الأشياء في

(1) الشكوكيّة أو الريبيّة مذهب فلسفيّ شاع في بلاد اليونان كان يقوم على تمحيص كلّ شيء قبل القبول به. بيد أنّ الفكرة الشائعة عن هذا المبدأ هي تعليق المعرفة، إذ من السهل أن نُقرّ بشيء أو نرفضه، وأنّ الغموض والتناقض يُخيّمان على المعرفة. ويُعتبر بيرون Πύρρων المؤسّس الأوّل لهذه المدرسة، الذي تُوفّي في العامّ 275 قبل المسيح، وقد عُرِف تيّاره بالبيرونيّة.

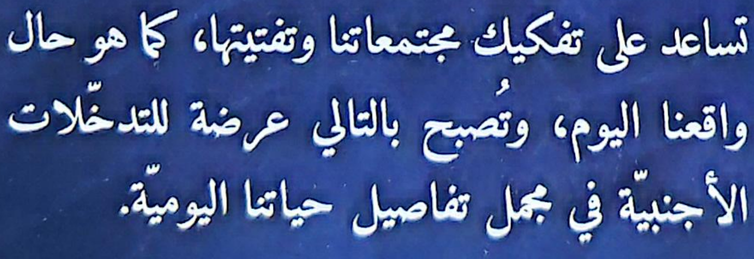
(2) يقابله في الحضارة اليونانيّة الإله زوس (Zeus)، فلا عجب أن يُشيّد الرومان له أعظم هيكل في تاريخ إمبراطوريّتهم في مدينة بعلبك اللبنانيّة.

العالم وتغييراتها، يُرتكب في حقّهم الظلم، لأنّهم يُميّزون القَدَر بدقّة من الضرورة، ولم يفهموا من خلالها سوى الحُكْمِ الإلهيّ والحيطة. ومع ذلك، من أجل تبرير اللّه الكلّيّ السموّ من كلّ شرّ ومن الشرّ الموجود في العالم، فقد نسبوا اللوم إلى عدم ملاءمة (Untauglichkeit) المادّة التي لم تُستخدم دومًا من أجل نيات مهندس العالم السامية.

ما أسعدنا لأنّ الشرّ الأخلاقيّ والجسديّ لا يستطيعان زعزعة إيماننا بإله واحد يَحكُم العالم وفقًا للقوانين الأخلاقيّة.[1]

(1) يتّضح في نهاية هذا الكتاب أنّ هدف كانط لم يكن مقاربة اللّه من الناحية العقليّة أو الحدْسيّة. فقد بيّن فيه أنّ البراهين كلّها تبقى دون الوصف الذي يُقدّمه العقل للّه في هذا المجال، لذا، كان هدفه بالدرجة الأولى التشديد على أنّ القوانين الأخلاقيّة وحدها قادرة على أن تقودنا إلى اللّه وتُبرهن على وجوده وعلى إضفاء معنًى على وجود الإنسان.

تهدف هذه المحاضرات في فكر كانط إلى وضع الدين في إطاره التاريخيّ الصحيح كي لا يتحوّل إلى تيّارات عقائديّة وسياسيّة متشنّجة، من شأنها أن تخلق التفرقة والصراعات والحروب من أجل إله لا نعرف عنه إلّا النزْر اليسير، إذ هو فوق كلّ تعابيرنا وأقوالنا المحدودة. ولا يغيب عن بال أحد أنّ الصراعات الدينيّة في أوروبّا منذ القرن السادس عشر بين الكاثوليك والبروتستانت قد خلّفت دمارًا كبيرًا لا في البنى التحتيّة لهذه القارّة فحسب، بل في عقول الناس، بسبب الشرخ الكبير الذي تركته هذه الصراعات. ثم إنّ ما يحدث في العالم العربيّ والآسيويّ والإفريقي من صراعات دينيّة بين المسلمين أنفسهم وبين المسلمين والمسيحيّين من أجل الذود عن هذه العقيدة أو تلك، ليس سوى قراءة ضيّقة ومبتورة للكتب الدينيّة، إذ غالبًا ما تطغى عليها المصالح الذاتيّة والمكتسبات الاجتماعيّة، إلى حدّ أنّ الدين يصبح أداة تخلق الخوف والرعب في صفوف الناس. من هنا أهميّة هذه المحاضرات، لأنّها تشجعنا على التحلّي بالحشمة والتواضع إزاء المسائل الماورائيّة التي تتخطّى عقلنا بكثير. ولعلّ دور رجل الدين مهمّ في هذه المسألة للتخفيف من حدّة التوتّرات القائمة في مجتمعاتنا. فلا عجب أن تقع الفتن والتشنّجات والصراعات هنا وهنا، إذا تشبّث بقراءة حرفيّة وأحاديّة للدين ونادى بها من أعلى المنابر، ممّا يخلق فوضى عارمة تساعد على تفكيك مجتمعاتنا وتفتيتها، كما هو حال واقعنا اليوم، وتُصبح بالتالي عرضة للتدخّلات الأجنبيّة في مجمل تفاصيل حياتنا اليوميّة.





ISBN 978-9-9226713-7-6



daralrafidain
dar.alrafidain
daralrafidain دار الرافدين
www.daralrafidain.com
info@daralrafidain.com
Dar Al.Rafidain دار الرافدين